

Demokratie zwischen Konflikt und Konsens: zum Konzept des Politischen bei Jacques Rancière und Claude Lefort

Abbas, Tassadit-Nabila

Erstveröffentlichung / Primary Publication

Sonstiges / other

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Abbas, T.-N. (2011). *Demokratie zwischen Konflikt und Konsens: zum Konzept des Politischen bei Jacques Rancière und Claude Lefort*. (IPW Selected Student Paper, 29). Aachen: Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Philosophische Fakultät, Institut für Politische Wissenschaft. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-456154>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Selected Student Papers

www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select_tx.html | ISSN 1862-8117

Selected Student Paper Nr. 29, August 2011

Tassadit-Nabila Abbas

Demokratie zwischen Konflikt und Konsens

Zum Konzept des Politischen bei Jacques Rancière
und Claude Lefort

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Masterarbeit, 2011

Für diese Arbeit hat Tassadit-Nabila Abbas den **IPW-Studienpreis 2010 für die beste Masterarbeit** des Instituts für Politische Wissenschaft erhalten.

Online veröffentlicht unter:

http://www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select/select_29.html

Veröffentlicht von:

Institut für Politische Wissenschaft

RWTH Aachen

Mies-van-der-Rohe-Straße 10

52074 Aachen

www.ipw.rwth-aachen.de

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	2
2	Claude Lefort: Das symbolische Dispositiv der Demokratie	9
2.1	Das Denken des Politischen und die Kritik an den Sozialwissenschaften	9
2.2	Das monarchische Dispositiv als theologisch-politische Einheit	18
2.3	Der leere Ort der Macht oder die doppelte Teilung der Gesellschaft in der Demokratie	21
2.3.1	Die äußere Teilung	23
2.3.2	Die innere Teilung	26
2.3.3	Teilung als Garant für soziale Kohäsion?	32
2.4	Die Entflechtung von Macht, Recht und Wissen oder die Selbstinstitution der Zivilgesellschaft	35
2.5	Konsens oder Konflikt?	41
3	Jacques Rancière: Politik und Polizei im Unvernehmen	44
3.1	Polizei als Regierungstechnik	45
3.2	Politik als Politik der Gleichheit	47
3.3	Rancières Kritik an der konsensuellen Demokratie	58
3.3.1	Demokratie oder Konsens?	59
3.3.2	Demokratie gleich Rechtsstaat?	66
3.3.3	Post-Demokratie und Gewalt	70
4	Fazit	78

1 Einleitung

König Peter: „Ha, was bedeutet der Knopf im Schnupftuch? Kerl, was bedeutet der Knopf, an was wollte ich mich erinnern?“

[...]

Diener: „Eure Majestät, der Staatsrat ist versammelt.“

König Peter *freudig*: „Ja, das ist's, das ist's: Ich wollte mich an mein Volk erinnern.“ (*Leonce und Lena*, Georg Büchner 1836, 113).

Was ist „das Politische“? Die Unterscheidung zwischen der „Politik“ und dem „Politischen“ kennzeichnet einige zeitgenössische Denkweisen in der Politikwissenschaft und Philosophie. Es handelt sich dabei aber nicht um den Versuch einen Gegenbegriff zur „Politik“ zu etablieren, welcher die Sinn- oder Wertlosigkeit der Politik aufzeigen soll (vgl. Bedorf/Röttgers 2010, 8). Vielmehr verspricht diese Unterscheidung, die in der Literatur auch als „politische Differenz“ (Marchart 2010a, 15) bezeichnet wird, die „Politik zu beleben von einem Ort her, der ihr nicht fremd ist: vom Politischen her“ (Bedorf/Röttgers 2010, 8). Ob die Metaphorik des Ortes angemessen ist, um die politische Differenz zu beschreiben, wo der Ort des Politischen sich befinden soll und was ihn auszeichnet, das ist Gegenstand einer Debatte, die sich in den letzten Jahrzehnten vordergründig im französischsprachigen Raum entfaltet hat¹ und einer Denkhaltung oder Theorieströmung, die sich selbst als „radikale Demokratietheorie“² versteht (vgl. Marchart 2010a, 14). Insbesondere poststrukturalistische und postmarxistische Positionen konstituieren diesen Diskurs (Bedorf/Röttgers 2010, 9).³ Welche Relevanz der Ausei-

¹ So hat Paul Ricoeur bereits 1957 in seinem Aufsatz „Le paradoxe politique“ zwischen der Politik (*la politique*) und dem Politischen (*le politique*) unterschieden, worauf in den 1980ern Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe im „Centre de recherches philosophiques sur le politique“ in Paris aufbauten. Ricoeurs Unterscheidung basiert auf der Differenzierung zwischen einer spezifischen politischen Rationalität und einem spezifischen politischen Übel. Zum einen beschreibt das Politische (*le politique*) zwischenmenschliche Beziehungen, welche sich weder auf den gesellschaftlichen Klassenkonflikt noch auf sozio-ökonomische Spannungen innerhalb der Gesellschaft reduzieren lassen (vgl. Ricoeur 1974, 259). Zum anderen bringt die Politik (*la politique*) bestimmte politische Übel hervor, die ihre Ursache vor allem in den negativen Auswirkungen von Macht finden (vgl. ebd.). Das von Nancy und Lacoue-Labarthe 1981 verfasste Vorwort des Bandes „Rejouer le politique“ versteht Thomas Bedorf heute als „fiktive“, weil in mancher Hinsicht nachträgliche Eröffnung jenes Text- und Diskussionsfeldes [...], das entlang einer begrifflichen Unterscheidung [der politischen Differenz, N.A.] verläuft“ (Bedorf 2010, 13). Nancy/Lacoue-Labarthe intendieren, den philosophischen sowie politologischen Diskurs um eine philosophische Befragung des Wesens des Politischen zu erweitern: „l'essence du politique“ (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 12) muss neu gedacht werden. Solch ein Diskurs kann ihrer Ansicht nach nur in Abgrenzung zu einer politischen Theorie verlaufen, welche – so lautet die Kritik – lediglich die Organisation von Politik und ihre Legitimierung thematisiere (vgl. ebd.).

² Der Begriff der „radikalen Demokratie“ erfährt je nach Autor eine leicht unterschiedliche Bestimmung. Allgemein wird unter radikaler Demokratie eine politische Verfassung verstanden, die den gesellschaftlichen Antagonismus anerkennt und produktiv in die demokratische Ordnung integriert. Die radikale Demokratie erkennt ebenso ihre eigene „Grundlosigkeit“ an, d. h. sie akzeptiert, dass ihre Gründungsversuche stets kontingent sind und lediglich für einen gewissen Zeitraum gelten (vgl. Nonhoff 2007, 11). Auf beide Aspekte wird im weiteren Verlauf des Textes ausführlicher eingegangen.

³ So sind beispielsweise Jacques Rancière, Alain Badiou, Chantal Mouffe sowie Ernesto Laclau eher unter postmarxistischen Theoretikern und Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida eher unter poststrukturalistischen Autoren einzuordnen. Claude Lefort wird aufgrund seiner Nähe zum Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty, der sein philosophischer Lehrer war, auch als postphänomenologisch bezeichnet (vgl. Labelle 2003, 9). Es sei angemerkt, dass diese Zuschreibungen oftmals schwammig sind, da sie – je nachdem, welche Schwerpunkte und Schriften der Theoretiker herangezogen und als besonders signifikant für ihr Denken dargestellt werden – zu unterschiedlichen Einordnungen kommen. So wird Lefort an manchen Stellen sehr stark in der Denktradition von Hannah Arendt verortet, an anderen Stellen stärker in der von Niccolò Machiavelli. Zum Einfluss Machiavellis auf Lefort siehe Lefort (1996) S. 851ff. und Flynn

nersetzung mit der politischen Differenz innerhalb der politischen Philosophie sowie politischen Theorie und Ideengeschichte zugeschrieben wird, verdeutlicht Agnes Heller:

The controversy over the concept of the political is of a more serious nature than yet another family quarrel among paradigms; it is about the relevance or irrelevance of political philosophy to our times. The concept of the political came to the rescue of political philosophy, after it had fallen victim to too much science, too much compromise, too much realism (Heller 1991, 336).

Dieses Zitat bringt bereits eine gemeinsame Kritik radikaldemokratiethoretischer Autoren auf den Punkt, welche zugleich den Ausgangspunkt ihrer Reflexion über das Politische darstellt: Die bisherige Fixierung auf Rationalisierung, Objektivierung und exakte Definierbarkeit politischer Phänomene in der philosophischen und politischen Wissenschaft habe es verhindert zu fragen, was das Politische überhaupt sei – eine Frage, die selbst politischer Natur sei, deren Antwort, so die Kritiker, jedoch bisher stets als bekannt vorausgesetzt wurde, ohne diese weitgehend zu diskutieren (vgl. Bedford/Röttgers 2010, 8).⁴

Zu dem französisch inspirierten Diskurs über den Sinn von Politik, der politischen Differenz, der Konstitution von Gesellschaft und Demokratie sowie der Frage nach der Rolle des gesellschaftlichen Konfliktes werden hauptsächlich Giorgio Agamben, Alain Badiou, Étienne Balibar, Maurice Blanchot, Judith Butler, Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Ernesto Laclau, Philippe Lacoue-Labarthe, Michel Gauchet, Michael Hardt, Claude Lefort, Jean-François Lyotard, Chantal Mouffe, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri, Jacques Rancière und Slavoj Žižek gezählt.⁵ Die einzelnen verschiedenen Spielarten radikaldemokratischen Denkens sind durch Familienähnlichkeiten⁶ verbunden, welche ihre Gemeinsamkeit vordergründig in der Ablehnung des *Mainstream*-Verständnisses von Politik als funktionales Teilsystem der Gesellschaft finden (vgl. Marchart 2010a, 14). Ein solches *Mainstream*-Politikverständnis ist etwa durch Niklas Luhmann geprägt, welcher die Funktion von Politik im „Bereithalten der Kapazität zu kollektiv verbindendem Entscheiden“

(2005) S.5-79. Zur Bedeutung Arendts in Leforts Werk siehe Lefort (1982a) und Lefort (1986a). Diese Bezeichnungen werden hier lediglich zur einleitenden Orientierung vorgenommen und sind keinesfalls als feststehende Einordnung zu begreifen.

⁴ Auf diesen Kritikpunkt wird insbesondere im Kapitel zu Claude Lefort genauer Bezug genommen (siehe Kapitel 2.1).

⁵ Die hier aufgezählten Autoren gelten in der Literatur als Vertreter des zeitgenössischen „französischen Denkens“, obwohl einige von ihnen keine Franzosen sind und andere wiederum bereits längere Zeit verstorben sind. Diese paradox zumutende Zuschreibung kann dennoch als korrekt angesehen werden, da sie aufgrund ihres spezifischen Denkens des Politischen (als Widerstreit, Dissens oder Ereignis usw.) sowie ihrer Aktualität als zeitgenössische „Franzosen“ gelten. Die Aktualität ihrer Schriften ist also nichts, was sich an ihren Lebenszeiten misst, sondern vielmehr daran, ob sie auf dringende, gegenwärtige, politische Herausforderungen antworten (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 8).

⁶ Der Begriff der „Familienähnlichkeit“ stammt aus der späten Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins. Anhand des Begriffs zeigt er auf, dass sich keine allgemeinen, universalen Merkmale für alle Sprachen ausmachen lassen. Er exemplifiziert dies unter Rückgriff auf verschiedene Spiele, die äußerst heterogen sind (Brettspiele, Kampfspiele oder Ballspiele): Sie können zwar mit einigen Spielen Merkmale teilen, mit anderen weisen sie jedoch im Zweifelsfall überhaupt keine Ähnlichkeiten auf: „Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort 'Familienähnlichkeiten'; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. - Und ich werde sagen: die 'Spiele' bilden eine Familie“ (Wittgenstein 1983, 57). Die Ähnlichkeit macht sich also nicht über ein gemeinsames Merkmal oder eine Reihe solcher aus, sondern lässt sich folgendermaßen beschreiben: (1) AB, (2) BC, (3) CD, (4) DE.

(Luhmann 2000, 84) verortet. Dieser systemtheoretische Ansatz begreift Politik als ein System, welches funktional differenziert, selbstreferentiell und autopoietisch ist (vgl. Jarren/Donges 2006, 77). Das bedeutet, dass es sich dabei um ein System handelt, welches eine spezifische Funktion für die Gesellschaft erfüllt, in seinen Handlungen auf sich selbst referiert und sich auf der Grundlage seiner eigenen Bestandteile selbst reproduziert (vgl. ebd.). Radikaldemokratietheoretische Autoren hingegen betonen die symbolische Bedeutung von Politik und Gesellschaft im Allgemeinen und der Demokratie im Besonderen (vgl. Hirsch/Voigt 2009, 13). Die Vorstellung der Gesellschaft als eine erstens dezentrierte und zweitens symbolisch verfasste Ordnung bringt ebenfalls theoretische Implikationen für Überlegungen und Festlegungen von „Politik“ und „Staat“ mit sich: Im Zuge der Idee einer dezentrierten Gesellschaftsordnung, welche lediglich symbolisch begreifbar ist, erfahren die Begriffe „Politik“ und „Staat“ eine Entgrenzung, werden weitläufiger und verlangen dementsprechend nach einer Neufassung bzw. Infragestellung (vgl. ebd.). In der Definition von Demokratie als konsensuelles Regierungssystem, welches Entscheidungen für das Kollektiv hervorbringt, sehen radikaldemokratietheoretische Theoretiker eine Verkürzung des Politischen und damit einhergehend der Demokratie. Dieser Auffassung stellen einige Autoren⁷ einen Begriff des Politischen entgegen, welcher insbesondere das Moment des Dissens und des Konflikts akzentuiert und das Politische als Unterbrechung der staatlichen Ordnung oder als Instituierung von Gesellschaft begreift (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 8).

Was hat es nun mit der politischen Differenz auf sich? Bevor auf die zu behandelnden Autoren eingegangen wird, wird ein einleitender Überblick in den Diskurs um das Konzept des Politischen gegeben. Dazu werden im Folgenden die unterschiedlichen Zugänge des Gebrauchs der Unterscheidung zwischen „Politik“ und „Politischem“ skizziert. Ulrich Bröckling und Robert Feustel (2010) differenzieren vier allgemeine Dimensionen des Politischen, die sich jedoch nicht trennscharf voneinander unterscheiden lassen (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 9ff.): Begriffe und Verständnisse des Politischen tangieren selten nur eine Dimension, vielmehr überlagern sie sich. Erstens wird das Politische oftmals als Synonym zu Politik gebraucht. Das Politische ist in dieser Bestimmung eng mit dem Staatlichen verbunden: Als politisch gilt das, was staatliche Vertreter oder Instanzen tun und was in Bezug auf den Staat steht. Zweitens wird das Politische hinsichtlich menschlicher Handlungs- und Kommunikationsmodi begriffen, welche die Sphäre der Politik kennzeichnen sollen (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 10). Unter dieses Verständnis lässt sich beispielsweise Hannah Arendt einordnen, welche das Politische als eine Form der Begegnung definiert, „in denen man sich untereinander bespricht, um dann in Übereinstimmung miteinander zu handeln“ (Arendt 1981, 149). Das Politische offenbart sich hier als öffentliche Erscheinungssphäre, in der verschiedenste Akteure gemeinsam handeln – ohne dass, diese

⁷ Diese unpräzise Angabe, dass „einige Autoren“ eine Differenz zwischen der Politik und dem Politischen ausarbeiten, speist sich daraus, dass nicht alle Theoretiker, die dem radikaldemokratietheoretischen Feld zugeordnet werden, einen eigenen Begriff des Politischen entwickeln (vgl. Bedorf/Röttgers 2010, 9). Sie beziehen sich jedoch alle auf die Unterscheidung zwischen „der Politik“ und „dem Politischen“ und nehmen sie nicht selten zum Ausgangspunkt für ihre eigenen theoretischen Ausführungen zur Demokratie beispielsweise (vgl. Bedorf 2010, 13).

Pluralität (der Akteure und ihrer jeweiligen Positionen) von einem übergeordneten Ziel beschnitten wird. Für dieses gemeinsame politische Handeln ist es außerdem grundlegend, dass Menschen dazu fähig sind, Neuanfänge zu wagen (vgl. König 2003, 94). Unter diese Kategorie fällt auch die zu Arendt gegensätzliche, Schmittsche Bestimmung des Politischen als „Unterscheidung von Freund und Feind“ (Schmitt 1963, 26f.), welche „den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation“ (ebd.) zum Kriterium des Politischen ernennt. Wichtig ist dabei Carl Schmitts Abgrenzung des Politischen vom Moralischen⁸: Der Feind muss nicht moralisch „böse“ oder „schlecht“ sein, wodurch Schmitt den politischen vom persönlichen Feind unterscheidet (vgl. Mehring 2001, 128). „Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird“ (Schmitt 1963, 29). Der politische Feind wird also als öffentlicher Feind bestimmt und somit von individuellen moralischen Feindbestimmungen differenziert (vgl. Mehring 2001, 129). Der öffentliche Feind wird insbesondere durch seinen Bezug auf das Volk und den Staat zu einem solchen. In diesen beiden entgegengesetzten Bestimmungen des Politischen lassen sich zwei Paradigmen der politischen Theorie erkennen, die sich, etwas vereinfacht und schematisch dargestellt, in das „assoziative“ (geprägt von Hannah Arendt) und das „dissoziative“ (geprägt von Carl Schmitt) Moment spalten.⁹ „Assoziativ“ bezieht sich darauf, dass sich ein *plurales* Kollektiv innerhalb eines öffentlichen Raumes bildet, welches in der Sorge um das Gemeinsame (die Welt) handelt (vgl. Marchart 2010a, 38). In der „dissoziativen“ Sichtweise bildet sich eine Gemeinschaft, die sich selbst als *sozial homogen* versteht, in der Abgrenzung zu einem äußeren Feind, durch einen externen Antagonismus, einer Dissoziation also: „Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“ (Schmitt 1926, 14). Sowohl die assoziative als auch die dissoziative Dimension politischen Handelns führen in ihren jeweiligen Kontexten dazu, ein spezifisches Kriterium des Politischen in Abgrenzung zum Sozialen oder Ökonomischen herauszustellen und derart die Autonomie des Politischen zu akzentuieren (vgl. Marchart 2010a, 38).¹⁰

⁸ Schmitt grenzt darüber hinaus das Politische vom Ökonomischen und Ästhetischen mit ihren Leitprinzipien „nützlich-schädlich“ bzw. „profitabel-unprofitabel“ und „schön-hässlich“ ab.

⁹ Diese Unterscheidung ist etwas schematisch, da Arendt nicht lediglich auf eine rein assoziative Denkart des Politischen reduziert werden kann. Sie bezieht beispielsweise auch die Aspekte des gesellschaftlichen Antagonismus und des Widerstands in ihre Überlegungen mit ein. So gibt es in ihrer politischen Theorie ebenso die Möglichkeit des Zivilen Ungehorsams, welcher StaatsbürgerInnen offenstehe, wenn sie die institutionell festgelegten, herkömmlichen Wege zur Veränderung gesellschaftlicher sowie politischer Zustände nicht mehr als ausreichend wahrnehmen bzw. diese Wege ihnen verweigert werden. Zur weiteren Ausführung ist im Rahmen dieser lediglich einleitenden Seiten leider kein Raum, siehe hierzu: Arendt, Hannah (1999): „Ziviler Ungehorsam“. In: *Zur Zeit. Politische Essays*. (1943–1975). Hamburg, 129–159.

¹⁰ Nach Marchart nehmen aktuelle Theoretiker, wie Nancy, Agamben, Badiou, Rancière etc., zwar vereinzelt Denkfiguren von Arendt und Schmitt auf, sie schaffen jedoch eher eine eigenständige Traditionslinie, die sich, seiner Auffassung nach, eher in der französischen, linken Rezeption von Heidegger situieren lässt (vgl. Marchart 2010a, 14). Oliver Flügel-Martinsen dagegen lehnt Marcharts Einschätzung ab, dass das „französische“ Denken des Politischen als Linksheideggerianismus auszulegen ist und sich dementsprechend die Unterscheidung von der Politik und dem Politischen analog zur ontologischen Differenz zwischen Ontologie und Ontischem begreifen lässt. Zwar ist die Bedeutung Heideggers für die Konzepte Leforts und Rancières nicht vollkommen von der Hand zu weisen, ihre Konzepte lassen sich jedoch nicht lediglich darauf reduzieren (vgl. Flügel-Martinsen 2011, 2). Dementsprechend wird in der vorliegenden Arbeit der Einschätzung Flügel-Martinsens gefolgt und die begriffshistorische Auseinandersetzung mit Heidegger außen vorgelassen. Wird Marcharts Ein-

Drittens wird das Politische von einer zeitlichen Dimension her begriffen (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 10). So akzentuiert Max Weber beispielsweise den Aspekt der Kontinuität in seinem Ausspruch, dass Politik „ein starkes, langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich“ (Weber 1988, 560) sei. Walter Benjamin erkennt das Politische im revolutionären „Aufsprengen des Kontinuums der Geschichte“ (Benjamin 1977, 260). Viertens wird der Begriff des Politischen nach seiner normativen Dimension klassifiziert. Vereinfacht gesagt ist ein Ansatz normativ, wenn er um den Sinn von Politik streitet, wenn er beispielsweise politische Gewalt und Herrschaft (de)legitimiert oder politische Entscheidungen rechtfertigt (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 11). Das Politische steht in dieser Bestimmung für Ansprüche, welche z. B. Sicherheit, Gerechtigkeit, Frieden oder Freiheit garantieren sollen und stellt somit den kritischen Maßstab für Politik dar. Es sei angemerkt, dass jeder Bestimmung des Politischen eine normative Dimension anhaftet – selbst wenn sie den Anspruch verfolgt, einen deskriptiven Begriff zu begründen.

In der vorliegenden Arbeit werden die Konzepte des Politischen und der Demokratie von Claude Lefort und Jacques Rancière analysiert und kritisch diskutiert.¹¹ Für beide theoretische Konzeptionen ist die Ablehnung des „Fundamentalismus“ konstitutiv – auch wenn Lefort sich expliziter dagegen wendet und sich bewusst als Postfundamentalist begreift, während Rancière zwar fundamentalistische Begründungsversuche zurückweist, indem er jegliche Determination von Politik ablehnt und betont, dass es kein Prinzip gebe, das Politik und Gesellschaft unterliege.¹² Er versteht sich selbst jedoch eher als Vertreter des postmarxistischen Lagers. Was steckt hinter dem Begriff des „Fundamentalismus“? Anhand des Begriffs des „Fundamentalismus“ werden Theorien klassifiziert, welche proklamieren, dass sich Gesellschaft sowie Politik auf allgemeingültige sowie unrevidierbare Prinzipien begründen lasse, die außerhalb von Gesellschaft und Politik liegen (vgl. Buden 2009, 76).¹³ Unter fundamentalistischen Theorien lässt sich beispielsweise der klassische Marxismus als ökonomischer Determinismus einordnen, da er im ersten Schritt einige Prinzipien (ökonomische Gesetze) benennt, welche zum eigentlichen Sinn von Politik deklariert werden. Diesen „Grund“ in Form der ökonomischen Basis lokalisiert der Marxismus im zweiten Schritt außerhalb der Politik, die eine Entwertung erfährt, indem sie zum bloßen Gegenstand des „Überbaus“ erklärt wird (vgl. Marchart 2010a, 60). Der Postfundamentalismus

schätzung gefolgt, so wäre nach Heidegger, Politik auf der ontischen Ebene und das Politische auf der ontologischen Ebene zu verorten. Das bedeutet, dass auf der ontischen Ebene vielfältige Praktiken der Politik im konventionellen, systemtheoretischen Sinne zu analysieren sind, während die ontologische Ebene, die Art und Weise beschreibt, in der die Gesellschaft instituiert ist. Marchart schlägt darüber hinaus vor, die politische Philosophie radikaldemokratiethoretischer Autoren, die dem Politischen einen Vorrang geben, als „erste Philosophie“ zu klassifizieren (vgl. Marchart 2010a, 18ff.).

¹¹ An gegebenen Stellen werden einzelne Aspekte beider Theorien miteinander in Bezug gebracht, es wird jedoch kein systematischer Vergleich zwischen beiden Theoretikern angestrebt. Zumal sich in diesem Fall ein Vergleich nur bedingt als gewinnbringender als zwei Einzelbesprechungen herausstellen würde, da beide Theoretiker trotz einiger Gemeinsamkeiten unterschiedliche Argumente heranziehen, die nicht miteinander vergleichbar sind.

¹² Dieser Aspekt wird bei beiden Autoren in den jeweiligen Kapiteln (2.1, 3.2) expliziter diskutiert.

¹³ Vertreter der radikalen Demokratietheorie lehnen auch aus diesem Grund das Habermassche Demokratie-Modell ab, da Habermas Demokratie auf der Grundlage eines transzendenten Bezugssystems allgemeingültiger Diskursprinzipien denkt (vgl. Richter 2010a, 3). Radikale Demokratietheoretiker dahingegen weisen die Vorstellung zurück, dass sich Demokratie anhand von festen, allgemeingültigen, kollektiv zustimmungswürdigen Prinzipien begründen ließe.

hingegen lässt sich als „ein Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen – Figuren wie Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur, aber auch Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.“ (Marchart 2010a, 16) werden dabei kritisch hinterfragt. Es wird *ein letzter, ultimativer*, nicht aber *jeder* Grund negiert (vgl. Marchart 2009, 134f.). Postfundamentalisten postulieren also keine Form des Nihilismus, indem sie behaupten, dass gegenwärtige Gesellschaften ohne jegliche Fundamente auskämen. Es wird lediglich die Möglichkeit von Letztbegründungen bestritten, nicht jedoch die Notwendigkeit partieller und stets vorübergehender Begründungsversuche (vgl. Marchart 2010a, 62f.).¹⁴ Sowohl Lefort als auch Rancière greifen dabei auf eine Reflexions-, Denk- und Schreibweise zurück, die sich aus Sicht mancher Wissenschaftler als „metaphysisch“ bezeichnen lässt, da sie ein rationalistisches Vokabular ablehnen (vgl. van Reijen 1992, 110; Gaus 2004, 65).¹⁵ Ganz im Sinne des Postfundamentalismus entziehen sich beide Theoretiker jeglicher definitiver Begriffsbestimmung. Aus diesem Grund sind die Untersuchung, Diskussion sowie Kontextualisierung der Begriffe und Konzepte Leforts und Rancières von hoher Bedeutung, zumal sie sich nicht ohne Weiteres aus der Lektüre ihrer Schriften ergeben. Dies ist vordergründig Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Die folgenden Leitfragen stehen bei der Analyse der jeweiligen Begriffe und Konzepte im Vordergrund: Was beinhalten die Konzepte des Politischen und der Demokratie von Lefort und Rancière und welche normative oder politische Haltung nehmen sie ein? Gegen welches Politikverständnis wenden sich ihre Ausführungen und welche Argumente werden gegen sie angeführt? Welche Rolle spielen die Elemente des Konfliktes und des Konsens in ihrer Politik- bzw. Demokratiekonzeption?

Claude Lefort wird in der Sekundärliteratur als einer der wichtigsten Wegbereiter und Vertreter des Diskurses der radikalen Demokratietheorie begriffen (vgl. Heil/Hetzel 2006, 9; Marchart 2010a, 118; Ingram 2006, 35). So versucht Lefort nicht nur die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen theoretisch zu fassen, sondern entwickelt darüber hinaus auch Theoreme zur Demokratie und – in Differenz dazu – zum Totalitarismus. Anhand einer phänomenologisch orientierten Methodik, d. h. mittels der Rekonstruktion einer historischen Genealogie der demokratischen Gesellschaftsform, inten-

¹⁴ Judith Butler (Butler 1992) spricht daher auch von *contingent foundations* – einer Reihe kontingenter, umkämpfter und auf längere Sicht stets scheitender Versuche, das Soziale mit festgelegten Fundamenten auszustatten (vgl. Butler 1992, 7). Die Betonung auf *kontingente* und *vorläufige* Gründe ist konstitutiv für die Möglichkeit der Pluralität von Gründen: „Post“ bezieht sich nicht auf einen historisch letzten Moment. Die Ablehnung des Fundamentalismus lässt sich als zugleich charakteristisches als auch verbindendes Element zwischen radikaldemokratietheoretischen Denkern verstehen. Eine ausführliche Diskussion um „Postismen“ findet sich bei Derrida (1997).

¹⁵ Alain Caillé steht der Ablehnung einer normativ-systematischen Argumentation und der stärker rekonstruktiv-phänomenologischen Argumentation Leforts kritisch gegenüber. Er merkt an, dass diese Argumentationsweise Leforts Werk undurchdringbar, an manchen Stellen unklar und letztlich nicht vollkommen (be)greifbar macht. Sein Bekenntnis, dass er – obwohl er zwanzig Jahre lang Leforts wissenschaftlicher Assistent in Soziologie in Caen war – nie das Gefühl hatte ihn wirklich gut verstanden zu haben, bringt seine Skepsis auf den Punkt (vgl. Caillé 1993, 52). Tatsächlich schlägt sich Leforts Ablehnung rationalistischer Wissenschaft sehr stark in seine Schreibweise nieder: So vermeidet er einheitliche Begriffsdefinitionen und systematische Argumentationsstrukturen und formuliert seine Gedanken oftmals in Fragen, die er unabgeschlossen und unbeantwortet lässt. Rancières Lektüre dahingegen wird weniger durch eine unsystematische Herangehensweise als eher durch (antike) Gleichnisse sowie ungewöhnliche Termini erschwert, welche er an vielen Stellen in aphoristischer Weise verwendet.

diert Lefort, die Konditionen für Freiheit und Demokratie herauszustellen und räumt dabei dem Symbolischen eine entscheidende Bedeutung ein (vgl. Ingram 2006, 35). Demnach lassen sich die Möglichkeitsbedingungen für eine freiheitliche Demokratie gerade in der gemeinsamen Wirkung von „wirklicher“ und symbolischer Ebene ausmachen (vgl. Gaus 2004, 64). In vehementer Abgrenzung zur etablierten, bürgerlichen Wissenschaft proklamiert Lefort, dass er sich für eine „Wiederbelebung“ (Lefort 1990a, 281) der politischen Philosophie engagiere. Er formuliert folglich keine eigene Demokratietheorie, sondern intendiert, den philosophischen Diskurs zu einer neuen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Politischen anzuregen. Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit ist es für das Verständnis des politischen Denkens Claude Leforts wesentlich, seine Kritik an den Sozialwissenschaften darzustellen, um seinen Begriff des Politischen zu erörtern (Kapitel 2.1). Seine Ausführungen zur Demokratie werden erst auf der Folie alternativer Formierungsweisen des Gesellschaftlichen ersichtlich. Daher wird zuerst eine Abgrenzung der Monarchie von der Demokratie vorgenommen (Kapitel 2.2), um dann die demokratische Gesellschaftsform zu diskutieren. Hierzu werden zunächst Leforts These des leeren Ortes der Macht und damit zusammenhängend sein Konzept der doppelten Teilung der Gesellschaft eruiert (Kapitel 2.3). Darauf folgend werden die Entflechtung von Macht, Recht und Wissen in der Demokratie und die Möglichkeit der Selbstinstitution der Zivilgesellschaft durch Menschenrechte erörtert (Kapitel 2.4). Abschließend wird die Frage gestellt, ob Lefort tatsächlich ausschließlich ein Konflikttheoretiker ist und welche Rolle dem Element des Konsenses in seiner politischen Philosophie zukommt (Kapitel 2.5).

Jacques Rancière greift für seine Deutung des Politischen nicht auf die bekannte Begriffsunterscheidung zwischen dem Politischen als offenes Feld gesellschaftlicher Auseinandersetzung und der Politik als Tagesgeschäft, Regierungskunst oder soziales Teilsystem zurück. Anstelle dessen führt er in *Das Unvernehmen* die Dichotomie zwischen Politik (*la politique*) und Polizei (*la police*) ein.¹⁶ Die Begriffe *Politik* und *Polizei* löst Rancière aus ihrem alltagssprachlichen, gewohnten Bedeutungskontext und interpretiert sie neu. Ausgehend von dieser Unterscheidung nimmt er zwei wesentliche Kritiken vor: erstens, die Kritik an der politischen Philosophie, die er als „Gesamtheit der Denkopoperationen [...], durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluss zu machen“ (Rancière 2002, 12) charakterisiert und die Kritik an konsensuellen Demokratien (vgl. Rancière 2002, 13). Das Konzept des *Unvernemens* (*la mésentente*) dient Rancière zum einen dazu, seine Kritik an der politischen Philosophie zu illustrieren und zum anderen sie „ins Feld der politischen Praxis“ (Rancière 2002, 13) zurückzuführen.¹⁷ Er verfolgt also ebenso nicht den Anspruch, eine neue Demokratietheorie zu entwi-

¹⁶ Auch Alain Badiou unterscheidet nicht zwischen der „Politik“ und dem „Politischen“, sondern zwischen „Staat“ und „Politik“. Dennoch sind sowohl Rancières als auch Badiou's Differenz zwischen „Staat“ bzw. „Polizei“ und „Politik“ analog zur Unterscheidung zwischen der „Politik“ und dem „Politischen“ zu denken. Denn was Rancière sowie Badiou als „Politik“ bezeichnen, lässt sich als das „Politische“ und was sie „Staat“ bzw. „Polizei“ nennen, als „Politik“ begreifen (vgl. Bedorf 2010, 16). Auf diese Unterscheidung bei Rancière wird noch expliziter im Laufe der Arbeit Bezug genommen (siehe hierzu vor allem Kapitel 3.1, 3.2).

¹⁷ Aufgrund der eher politologischen als philosophischen Ausrichtung der Arbeit und ihres eingeschränkten Rahmens

ckeln, sondern intendiert – etwas bescheidener als Lefort –, das Verhältnis von Philosophie und Politik neu zu definieren sowie den Begriff des Politischen anhand einer alternativen Terminologie neu zu fassen (vgl. Krasmann 2010, 77). Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit liegt der Fokus zunächst auf Rancières Begriff des Politischen (Kapitel 3). Sein Begriff des Politischen ist konstitutiv für seine Kritik an der konsensuellen Ausrichtung europäischer Demokratien, die im zweiten Schritt erörtert wird. Um seine Kritik angemessen darstellen zu können, wird sein Verständnis von *Politik* und *Polizei* analysiert und diskutiert (Kapitel 3.1, 3.2). Darauf aufbauend werden Rancières These der *Post-Demokratie* (Kapitel 3.3.1), die Rolle des Rechts sowie das Verhältnis zwischen Rechtsstaat und Demokratie (3.3.2) und das Paradox, dass konsensuelle Demokratien zum Erstarken radikaler Kräfte führen, kritisch erörtert (3.3.3).

Im Fazit werden abschließend die Konzepte des Politischen und der Demokratie von Lefort und Rancière nach theoretischen Unzulänglichkeiten, Diskrepanzen – kurz: nach ihrer immanenten Plausibilität evaluiert. Darüber hinaus wird herausgestellt, welche Anregungen sich aus Leforts und Rancières Schriften zum Politischen und zur Demokratie für eine demokratiethoretische Reflexion ziehen lassen. Dabei sei angemerkt, dass die Arbeit nicht den Anspruch verfolgen kann, die Konzepte des Politischen nach Rancière und Lefort erschöpfend darzustellen, was sich durchaus programmatisch verstehen lässt: Die Frage nach dem Politischen, wie sie Rancière und Lefort – analog zum gesamten Diskurs der radikalen Demokratiethorie – stellen, ist eine, die stets offen gehalten werden muss. Das bedeutet, dass es sich um eine Frage handelt, welche immer wieder neu gestellt, diskutiert, verhandelt und neu begriffen werden muss, aber nie zu einer definitiven Antwort kommen kann (vgl. Bröckling/Feustel 2010, 9). Zeitgenössische Herausforderungen und Kontexte sowie bislang unbeachtete Perspektiven und Akteure müssen fortwährend in die Diskussion um das Politische eingeschlossen werden – es handelt sich um einen unendlichen Prozess.

2 Claude Lefort: Das symbolische Dispositiv der Demokratie

2.1 Das Denken des Politischen und die Kritik an den Sozialwissenschaften

Mit dem Ausspruch „Mein Anliegen ist die Wiederherstellung der politischen Philosophie; dazu möchte ich beitragen und anregen“ (Lefort 1990a, 281)¹⁸ formuliert Lefort seine Zielsetzung für seine eigene politische Philosophie und zugleich seine Kritik an der Philosophie und der Politikwissen-

kann leider nicht dezidiert auf das Konzept des Unvernehmens eingegangen werden.

¹⁸ In Anbetracht der Tatsache, dass John Rawls bereits 1971 mit seiner „Theory of Justice“ eine Wiederbelebung der politischen Philosophie zugesprochen wurde, ist Leforts „Anliegen“ nicht selbstverständlich (vgl. Gaus 2004, 65). Es lässt sich womöglich als Provokation und Kritik gegenüber dem Liberalismus lesen, dessen programmatische Ausrichtung Lefort nicht teilt, obwohl er oftmals als Liberaler bezeichnet wird. Lefort sieht im liberalen Staat lediglich den (unpolitischen) Garanten eines vernünftigen Konsenses, welcher – verkürzt dargestellt – sich nur für die gut situierten Bürger auszahlt (vgl. Lefort 1994a, 88ff.). Diese konsensuelle Perspektive verkennt, so Lefort, jedoch die Ungleichheiten und Konflikte in der sozialen Realität und setzt sich nicht für den Widerstand gegen gesellschaftliche Unterdrückung ein (vgl. Lefort 1986d, 36). Näheres zu Leforts Haltung dem Liberalismus gegenüber sowie zu seiner Einschätzung hinsichtlich des Verhältnisses von Liberalismus und Demokratie, findet sich in Lefort (1994b).

schaft, welche epistemologischer und wissenschaftskritischer Natur ist. Diese Kritik an den Sozialwissenschaften bzw. der Unterschied, den er zwischen Philosophie und Wissenschaft macht, ist grundlegend für sein Verständnis des Politischen unterschieden von Politik und ist gleichsam als Ausgangspunkt seines Denkens des Politischen anzusehen (vgl. Marchart 2010a, 123; Molina 2005, 199): „Das erneute Denken des Politischen erfordert einen Bruch mit dem Standpunkt, der sich in den sogenannten Politikwissenschaften und politischen Soziologie durchgesetzt hat“ (Lefort 1990a, 283).¹⁹ Die Politikwissenschaft, so Lefort, ist durch ihren „Willen zur Objektivierung“ (Lefort 1990a, 285) gerade aus der Eliminierung der Frage nach dem Politischen entstanden, zumal sie sich Objektivitätskriterien, d. h. Imperativen der Exaktheit sowie Definierbarkeit, und Neutralitätsurteilen gegenüber verpflichtet (vgl. Lefort 1990a, 282). Diesen Bruch mit den Sozialwissenschaften vollzieht er anhand einer zweifachen Distanzierung gegenüber dem positivistischen Anspruch objektiver Erkenntnis (vgl. Lefort 1978b, 349). Zum einen hat, so Lefort, die Illusion einer exakten Erkenntnis eine Beschränkung des Feldes des Politischen zur Folge: Das Politische lässt sich demgemäß nur durch Grenzziehungen gegenüber anderen Subsystemen – sprich: Bereichen des Nicht-Politischen wie Recht, Ökonomie, Ästhetik etc. – und durch seine spezifische Form, die sich durch Machtbeziehungen auszeichnet, definieren (vgl. Caillé 1993, 63). Politik kann hier also nur als soziales Teilsystem neben anderen in der Gesellschaft begriffen werden, das sich durch eine Reihe von Institutionen wie z. B. das allgemeine Wahlrecht oder die Gewaltenteilung charakterisieren lässt (vgl. Lefort 1999, 35f.). In diesem Verständnis wird Politik lediglich im Hinblick auf ein System von Institutionen und Regeln zur Ausübung und Übertragung von Macht und Herrschaft analysiert. Kurz: Politik wird auf empirisch erkennbare Daten und Fakten reduziert (vgl. Weymans 2006, 188).²⁰

Zum anderen, hier äußert sich Leforts zweiter Kritikpunkt, gehen positivistische Wissenschaften von einem neutralen „Subjekt der Erkenntnis“ aus, welches dazu fähig sei, Kausalbeziehungen unabhängig von ihrem Kontext zu erfassen (vgl. Lefort 1990a, 285). Lefort, beeinflusst durch die Phänomenologie Merleau-Pontys, wendet dagegen ein, dass das „Subjekt des Wissens“, d. h. der Philosoph oder Theoretiker, nicht als transzendental aufzufassen ist, und dass zudem Erkenntnis ebenso wenig ein objektiver Prozess ist (vgl. ebd.; Gaus 2004, 66). Lefort betont, dass es kein „Außen“ gibt, von dem aus sich jegliches Denken über Gesellschaft und Politik entwickeln kann und von welchem aus sich die „Wahrheit“ über die Geschichte betrachten lässt (vgl. Caillé 1993, 53). Die Annahme eines neutralen

¹⁹ Den Bruch vollzieht Lefort sowohl gegenüber dem Marxismus, dem er ab 1958 mit seinem Austritt aus der sozialistischen Zeitschrift „Socialisme ou Barbarie“ nicht mehr anhängt, als auch gegenüber der „bürgerlichen“ Wissenschaft im Allgemeinen (vgl. Lefort 1990b, 38). Näheres zur intellektuellen Biographie Leforts in Lefort (1992) S. 337-339 und Poltier (1998) S. 21-93. Zu seiner Kritik am Marxismus siehe Lefort (1994a) S.87-93, 107ff. und 161ff. sowie Poltier (1998) S.179-184.

²⁰ Unter eine solch empirisch-positivistische Politik- und Machtkonzeption lässt sich Max Webers Definition des politischen Systems als diejenige Ordnung, welche als einzige das Gewaltmonopol inne hat, einordnen. Seine Definition der Politik als Streben nach Macht oder Einflussnahme an der Machtverteilung lässt sich ebenfalls diesem, Lefort entgegengesetzten, Verständnis zuordnen (vgl. Molina 2005, 200). Macht bedeutet für Weber „jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance besteht“ (Weber 1956/1980, 28).

Subjekts erkennt, dass menschliches Denken an eine über Zeichen vermittelte Welt bzw. Wahrnehmung gebunden ist, die stets der Interpretation durch Subjekte bedarf (vgl. Poltier 1993, 25). Er entgegnet, dass der Theoretiker ein in der Gesellschaft situiertes Subjekt ist und sich somit die Konstitutionsbedingungen für sein Denken *innerhalb* der bestehenden Gesellschaftsordnung befinden. So kommt Lefort zu dem Schluss, dass „das Denken, das sich auf jedwede Form des gesellschaftlichen Lebens bezieht, mit einem Material zu tun hat, das bereits seine eigene Interpretation enthält, deren Bedeutung konstitutiv für sein Wesen ist“ (Lefort 1990a, 285). Das bedeutet, dass die Wahrnehmungsbedingungen bzw. der Horizont des Theoretikers bereits politisch vorgeprägt sind, zumal menschliche Erfahrung stets durch einen historischen sowie politischen Kontext beeinflusst wird. Dies lässt sich auch auf die Wahrnehmung von Gesellschaft beziehen: Sie wird immerzu als „geformt, sinnhaft und sich selbst repräsentierend“ (Marchart 2001, 167) erfahren.

Überdies evoziere die Fiktion eines neutralen Subjektes ein „Denkverbot“, welches das politische Denken stark einschränke²¹, da es verbiete den Unterschied zwischen Legitimität und Illegitimität, zwischen Wahrheit und Lüge und zwischen der Suche nach dem Privatinteresse und der Suche nach dem Gemeinwohl zu denken (vgl. Lefort 1990a, 285). Die szientistische Perspektive entziehe sich derart Urteilen gegenüber den oben genannten Grundunterscheidungen (zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beispielsweise) mit der Begründung, dass sie kein wissenschaftlich plausibles, rationalistisches Kriterium zur Unterscheidung anführen kann (vgl. Marchart 2001, 164).²²

Diametral zu dieser wissenschaftlichen Betrachtung von Politik postuliert Lefort ein philosophisches „Denken des Politischen“, „eine Rückkehr zur traditionellen Leitfrage der politischen Philosophie“ (Lefort 1990a, 284), welche nach dem Unterschied zwischen Gesellschaftsformen sowie nach den Prinzipien der Differenzierung sozialer Sphären fragt (vgl. Lefort 1990a, 283f.). Lefort geht damit der Frage nach dem Ursprung und der Fundierung sozialer Systeme nach, anstatt, wie es ihm zufolge Politikwissenschaftler und Soziologen tun, soziale Systeme lediglich nach ihrer Ausdifferenzierung zu hinterfragen. Zudem schreibt Lefort der Ausdifferenzierung sozialer Systeme, worunter auch die moderne Auffassung der Politik als partikulares System fällt, selbst eine politische Bedeutung zu:

Doch die Tatsache, daß sich so etwas wie *die* Politik in einer bestimmten Epoche im gesellschaftlichen Leben abzugrenzen begann, hat gerade eine politische Bedeutung, die als solche nicht partikular, sondern allgemein ist. Mit diesem Ereignis kommt nichts geringeres ins Spiel als die Konstitution eines gesellschaftlichen Raumes, die gesellschaftliche Form oder das Wesen des ‚Gemeinwesen‘ (la cité), wie es ehemals hieß. Somit enthält sich das Politische nicht in dem, was gemeinhin politisches Handeln genannt wird, sondern in der doppelten Bewegung des Erscheinens und Verbergens der Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert. Ein Er-

²¹ Lefort spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Kastration des politischen Denkens“ (Lefort 1990a, 285), was die Drastik seines Urteils illustriert.

²² An dieser Stelle lässt sich ebenfalls eine Analogie zu Leforts Kritik an Webers Verständnis der Sozialwissenschaften ziehen. So plädiert Weber dafür, dass der sozialwissenschaftliche Forscher nicht seine eigenen Werte in den Gegenstand der Erkenntnis projizieren soll (vgl. Lefort 1986e, 553f.). Zwar wird die Wahl des Erkenntnisgegenstandes von gewissen Faktoren wie den Präferenzen des Forschers oder dem Zeitgeschehen beeinflusst, wenn der Gegenstand jedoch einmal konstituiert ist, muss er, nach Weber, von Werturteilen befreit werden. Nach der Hypothesenbildung geht es demnach vielmehr darum, die Daten in eine intelligible Verbindung miteinander zu bringen (vgl. ebd.).

scheinen in dem Sinne, daß der Prozeß, durch den sich die Gesellschaft ordnet und durch ihre Teilungen hindurch vereinigt, sichtbar wird, Verbergung aber in dem Sinne, daß das generische Prinzip der Konfiguration der Gesamtgesellschaft verschleiert wird, sobald sich ein Ort der Politik als partikular bezeichnet (jener Ort, an dem sich der Wettstreit der Parteien vollzieht, an dem sich die allgemeine Machtinstanz ausbildet und erneuert) (Lefort 1990a, 284).

An dieser Stelle unterscheidet er das Politische (*le politique*) als *Form* sowie *Institution* von Gesellschaften (vgl. Lefort 1999, 37) von der Politik (*la politique*) als diejenigen politischen (Macht-)Beziehungen in einer *bereits konstituierten* Gesellschaft, in einem sozialen Teilsystem – d. h. diejenigen Phänomene, welche Gegenstand der Politikwissenschaft sind (vgl. Gaus 2004, 68). Lefort macht eine doppelte Bewegung der Erscheinung und des Verbergens des Politischen aus. Das bezieht sich auf die Vernachlässigung der Differenz zwischen dem Politischen als der Gesellschaft formgebenden Gründungsinstanz und der Politik als Subsystem oder Handlungsmodus seitens der Politikwissenschaft (vgl. ebd.): Die Erscheinung und Verbergung ist die „spezifische kategoriale Ausformung“ (Marchart 2010a, 127), welche auf die versäumte Auseinandersetzung mit der politischen Differenz hindeutet (vgl. ebd.).

Nach Lefort wird mit der politikwissenschaftlichen Betrachtung des Politischen als soziales Subsystem der Begründungszusammenhang zwischen dem Politischen und der Politik umgekehrt. Denn sie blendet aus, „daß es keine Elemente oder Elementarstrukturen, keine Wesenheiten (Klassen oder Klassensegmente), keine gesellschaftlichen Beziehungen, keine ökonomische und technische Bestimmung, keine Dimension des gesellschaftlichen Raumes gibt, die ‚vor‘ ihrer Formgebung existierten“ (Lefort 1990a, 284). Die Politikwissenschaft verkennt dabei die politische Bedeutung der Gesellschaft als Instituierung einer sozialen Ordnung. Lefort fasst also das Politische nicht als einen spezifischen Handlungsmodus auf, sondern verortet das Politische auf der Ebene der *formgebenden* Dimension von Gesellschaft²³ (vgl. Marchart 2010b, 21). Unter Gesellschaft versteht Lefort kein rein immanentes, internes Netz oder System an sozialen Beziehungen.²⁴ Gesellschaft kommt vielmehr „in einer Anordnung ihrer Beziehungen nur zu sich [...], wenn sie die Bedingungen ihrer Intelligibilität instituiert, indem sie sich über zahllose Zeichen eine quasi-Repräsentation ihrer Selbst gibt“ (Lefort 1999, 39). Der Unterschied zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen liegt demnach in der Art ihrer *quasi-Repräsentation*²⁵ gegenüber sich selbst. Was heißt „*quasi-Repräsentation*“? Dieser Begriff lässt sich

²³ Lefort – im Gegensatz zu Rancière – arbeitet nicht einen annähernd konsistenten Begriff des Politischen aus, sondern begreift mehrere, unterschiedliche Elemente unter den Begriff des Politischen (vgl. Caillé 1993, 65). Im Laufe des Kapitels werden die verschiedenen Dimensionen dieses Begriffs beschrieben.

²⁴ Lefort gebraucht einen etwas diffusen Gesellschaftsbegriff. Er grenzt den Begriff der Gesellschaft nicht deutlich ab und verwendet ihn oftmals synonym mit politischer Gesellschaft, politischer Gemeinschaft und politischem Gemeinwesen, so dass unklar bleibt, was „Gesellschaft“ genau ausmacht, ob es sich bei den anderen Begriffen um Vor- oder Entwicklungsstufen der Gesellschaft handelt, und ob Gesellschaft stets im Sinne einer politischen Gesellschaft zu denken ist. Unter Gesellschaft wird hier allgemein, im Lefortschen Sinne, die vom Staat, also dem Ort der Macht, unterschiedene, dem Staat entgegengesetzte Sphäre verstanden. Im Laufe des Textes wird versucht, diesen Begriff genauer zu fassen bzw. mit mehr Inhalt aufzufüllen.

²⁵ Der Begriff wird kursiv geschrieben, um zu markieren, dass es sich um einen spezifischen, Lefortschen Terminus handelt. Das gilt im Folgenden – außer bei Hervorhebungen, die zur sprachlichen Klarheit oder Betonung dienen – für alle kursiv geschriebenen Begriffe.

nur unter Einbezug der Kategorie der Macht²⁶ erfassen. Lefort verortet die symbolische Funktion von Macht darin, Gesellschaft zu instituieren (vgl. Lefort 2000a, 984). Die Institution von Gesellschaft vollzieht sich anhand der symbolischen Repräsentation der gesellschaftlichen Identität durch die Inszenierung von Macht. Den symbolischen Pol gesellschaftlicher Selbstrepräsentation bildet also die Macht (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 100). Für Lefort ist eine Gesellschaft ohne Machtverhältnisse ebenso wenig vorstellbar wie Macht ohne jegliche Repräsentation (vgl. Lefort 1999, 48). Gesellschaft kann sich demnach nur im Hinblick auf Macht als Einheit wahrnehmen (vgl. Doyle 2003, 71). Folglich kann es keine Gesellschaft geben ohne die Inszenierung ihrer *quasi-Repräsentation*: „Durch die Macht bezieht sich die Gesellschaft auf ihr Außen als auf jenen von ihr entfernten virtuellen Ort, von dem aus die Regierung gleichsam die Macht eines absoluten Beobachters über das Gemeinwesen ausüben würde“ (Lefort/Gauchet 1990, 101).²⁷ Entscheidend ist, dass Macht als symbolischer Pol gesellschaftlicher Selbstidentität außerhalb der Gesellschaft liegen muss, da sich, perspektivisch gesehen, aus dem Inneren nicht die ganze Gesellschaft „umfassend und integral“ (Marchart 2001, 167) erkennen lässt (vgl. ebd). Ein umfassender und integraler Einblick in die Gesellschaft lässt sich jedoch nicht von einem realen Ort jenseits der Gesellschaft einnehmen. Zumal dieser Ort erstens nicht existiert und zweitens, wenn er existieren würde, die Gesellschaft eben nicht als umfassend und integral zu begreifen wäre. Folglich ist die symbolische Repräsentation der Gesellschaft gegenüber sich selbst genauso notwendig wie realiter unmöglich (vgl. Marchart 2001, 168). Aus diesem Grund spricht Lefort auch von einer „*quasi-Repräsentation*“. Es bleibt etwas rätselhaft, wie sich diese unmögliche aber dennoch notwendige Repräsentation der Gesellschaft gegenüber sich selbst, welche nicht zuletzt für ihre Identität konstitutiv ist, vollziehen soll. Lefort hält in seiner wenig rationalistischen Argumentationsweise an der Notwendigkeit der *quasi-Repräsentation* fest, obwohl er ihre Unmöglichkeit selbst mit bedenkt.²⁸ Lefort begreift „Gesellschaftsform“ nicht nur im Hinblick auf Regierungs- und Staatsformen, sondern als ein Ensemble aus Politik, verschiedensten Lebensformen und Sitten, Moralauffassungen etc., ja als einen „way of life“ (Lefort 1986b, 9). Monarchische, totalitäre oder demokratische Gesellschaftsformen unterscheiden sich also nicht ausschließlich oder vordergründig über ihre Regierungsform, sondern vielmehr durch die *Formgebung* (*mise-en-forme*) menschlicher Koexistenz (vgl. Lefort 1999,

²⁶ Es sei angemerkt, dass Lefort auch den Begriff der „Macht“ sehr schematisch und typologisch gebraucht, ohne ihn zu spezifizieren, abzugrenzen oder überhaupt näher zu erläutern. Aus der Lektüre seiner Schriften geht hervor, dass er „Macht“ (meistens) als Ort der Macht, als symbolischen Bezugspunkt der Gesellschaft sowie als staatliche Macht(sphäre) begreift.

²⁷ Auf den Status sowie die Funktion der Macht wird im Kapitel 2.3 näher eingegangen. Diese kurze Einführung des Begriffs der Macht dient lediglich dazu, den Begriff der „*quasi-Repräsentation*“ zu skizzieren. An dieser Stelle muss die *quasi-Repräsentation* bereits angeführt werden, um die Kritik Leforts an der Politikwissenschaft zu beschreiben. Das ist insbesondere Leforts unsystematischer Argumentation geschuldet, da er einzelne Begriffe bespricht, die wiederum die Ausführung einer Reihe anderer Begriffe erfordern, welche jedoch oftmals in einem unterschiedlichen Zusammenhang stehen. Diese bespricht er nicht nach in einer gewissen Logik, die sich inhaltlich nachvollziehen ließe, sondern er wirft immer wieder einige Hinweise ein und springt in seiner Argumentation. Dementsprechend muss leider in der vorliegenden Arbeit auch immer wieder auf bereits angedeutete Aspekte zurückgekommen werden, welche in unterschiedlichen Kontexten relevant sind.

²⁸ Das Paradox löst sich z. T. durch die *Instituierung-Destituierung* der Macht auf, welche im Zusammenhang mit der *äußeren Teilung* näher ausgeführt wird (siehe 2.3.1, S. 25ff.).

37). Der Begriff der *Formgebung* ist in dreifacher Hinsicht zu erfassen: Die *Formgebung* einer Gesellschaft impliziert ihre *Sinngebung* (*mise-en-sens*) und die *Inszenierung* (*mise-en-scène*) sozialer Beziehungen (vgl. Lefort 1990a, 284).²⁹ *Sinngebung* ist in der Hinsicht zu verstehen als dass, erst durch die bereits genannten Grundunterscheidungen zwischen Wahr und Falsch, Illegitim und Legitim etc., die gesellschaftliche Sphäre intelligibel, also durch den Geist erfassbar wird (vgl. Lefort 1990a, 285). Der Begriff der *Inszenierung* veranschaulicht, dass der gesellschaftliche Raum – unabhängig von seiner jeweiligen Verfassung (sei sie totalitär oder demokratisch) – sich selbst gegenüber repräsentiert (vgl. Lefort 1990a, 285). Es wird also die Einheit der Gesellschaft inszeniert (vgl. Marchart 2010b, 23). Die „demokratische Erfindung“ (*l'invention démocratique*) (Lefort 1994a, 2) – so bezeichnet Lefort die französische Revolution von 1789 – führt zu einer Veränderung, nicht aber zu einem Verschwinden politischer Macht. Vielmehr verändert sich die Art und Weise ihrer *mise-en-scène*, d. h. wie gesellschaftliche Einheit in Szene gesetzt wird, was auch eine Veränderung der *Formgebung* sowie der *Sinngebung* von Gesellschaft mit sich zieht. Wichtig ist zu betonen, dass diese drei Elemente der *Formgebung*, *Sinngebung* und *Inszenierung* stets zusammen gedacht werden müssen: Die Art und Weise, wie Gesellschaft durch Macht inszeniert wird, verleiht ihr einerseits eine *Form*, da, nach Lefort, Gesellschaft ohne Macht amorph ist, und andererseits auch *Bedeutung*, welche den sozialen Raum intelligibel macht (vgl. ebd.).

Die Form demokratischer Gesellschaften zeichnet sich dabei insbesondere durch die Institutionalisierung des gesellschaftlichen Konflikts aus (vgl. Lefort 1978b, 351).³⁰ Die Form einer Gesellschaft ergibt in ihrer Gesamtheit das „dispositif symbolique“³¹. Das demokratische, symbolische Dispositiv, welches die Grundlage einer libertären Demokratiekonzeption³² darstellt, setzt sich hauptsächlich aus der symbolischen Repräsentation der Trennung von Macht, Recht und Wissen³³ sowie der symboli-

²⁹ Die Übersetzung der Begriffe „mise-en-forme“, „mise-en-sens“ und „mise-en-scène“ ist nicht einheitlich. Die neuere Übersetzung von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier (1999) des Werkes „Permanence du théologico-politique?“ übersetzt diese Begriffe mit *In-Form-Setzen*, *In-Sinn-Setzen* und *In-Szene-Setzen*. Da diese Begriffe im Deutschen jedoch sehr ungeläufig sind und an eine Eins-zu-Eins-Übersetzung erinnern, wird hier die ältere Übersetzung von Kathrina Menke (1990) der im Sammelband „Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie“ publizierten Aufsätze verwendet.

³⁰ Auf diesen Aspekt wird im Kapitel 2.3.3 noch weiter eingegangen.

³¹ Der Begriff des „Dispositivs“ wird ab den 1970ern in verschiedensten französischen Schriften verwendet, vornehmlich bei poststrukturalistischen Denkern wie Foucault, Deleuze, Lyotard und Lacan. Der Begriff erfährt jedoch keine einheitliche Definition. Das im Französischen geläufige Wort „dispositif“ lässt sich am ehesten mit „Anordnung“ oder „Vorrichtung“ übersetzen. Foucault, der diesen Begriff stark geprägt hat, versteht darunter „ein heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst“ (Foucault 1978, 119f.). Diese sehr weite Begriffsbestimmung muss durch den Hinweis erweitert werden, dass das Dispositiv als Gesamtheit verschiedenster Elemente spezifische Macht-, Wissens- und Subjekteffekte hervorbringt.

³² Hirsch stellt fest, dass unter vielen französischen (meist linken) Denkern, eine libertäre Konzeption von Politik, Staat, Recht und Demokratie vorherrscht – in Differenz zu reformistischen Linken beispielsweise. Als libertär gelten jene Theorien, welche ein grundsätzlich kritisches Verhältnis zur verfassungsmäßigen staatlichen Institutionenordnung und zum etablierten politischen System aufweisen. In dem libertären Diskurs ist die Diskussion der Begriffe „Konflikt“, „Protest“, „Widerstand“, „Dissens“ und „Streit“ zentral. Libertäre Konzepte von Politik und Demokratie sind gegensätzlich zum kantischen Modell der Republik, hauptsächlich aus den Elementen der Volkssouveränität, der Gewaltenteilung sowie dem staatlichen Monopol der Gewaltausübung bestehend, zu begreifen (vgl. Hirsch 2009, 194). Zu den libertären Modellen lassen sich sowohl Lefort als auch Rancière zählen, zumal beide die Begriffe des „Konflikts“ und des „Dissens“ zentral diskutieren.

³³ Die Teilung zwischen Macht, Recht und Wissen, welche sich im Zuge der Säkularisierung der Legitimitätsgrund-

schen Repräsentation aller Mitglieder der Zivilgesellschaft (société civile)³⁴ als gleichwertige zusammen (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 97ff.; Rödel 1990, 23). In Anlehnung an Jacques Lacan³⁵ proklamiert Lefort, dass das Register des Symbolischen³⁶ die formgebende Instanz gesellschaftlicher Realität ist – ohne jedoch vollständig mit ihr kongruent zu sein. Das „Symbolische“ bedeutet für Lefort jene „konstitutive Dimension der Instituierung des modernen Politischen“ (Scheulen/Szánkay 1999, 21). Denn mit der Instituierung von Gesellschaft tritt, nach Lefort, das Politische notwendig hervor (vgl. Doyle 2003, 74). Doch was bedeutet „das Symbolische“ genau? Lefort erläutert es wie folgt:

Ce qui se trouve nié [par (dt. durch) Marx, N.A.], c'est l'ordre du symbolique, l'idée d'un système d'oppositions en vertu duquel des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par rapport aux autres, c'est le rapport qu'entretient la division des agents sociaux avec la représentation (Lefort 1978a, 290).

Dieses Zitat legt nahe, dass das symbolische System nichts anderes ist als eine Sphäre an Zeichen und sinnhaften Bezügen, eine Art Koordinatensystem, anhand dessen ein Subjekt in Beziehung zu anderen Subjekten seinen Erfahrungen einen Sinn verleihen kann. Kurz: Das Symbolische ermöglicht Subjekten einen Zugang zur Welt (vgl. Poltier 1998, 185): „Le symbolique, c'est la dimension originaire de l'ouverture d'une société au monde et à elle-même“ (ebd.). Lefort bringt an dieser Stelle ein etwas widersprüchliches Argument ein: Wenn eine Gesellschaft sich lediglich im Rahmen eines symbolischen Dispositivs konstituieren kann – so wie es Lefort postuliert –, dann kann es ohne ein solches Dispositiv keine Gesellschaft geben. Das ließe sich so verstehen, dass das symbolische Dispositiv erst die soziale Welt kreiert (vgl. ebd.). Dieses Argument ist insbesondere in der Hinsicht problematisch, als dass es suggeriert, dass das symbolische Dispositiv eine von der Gesellschaft und den Akteuren, die sie konstituieren, unabhängige Entität sei, die eine eigene, der Gesellschaft vorhergehende Existenz aufweist. Wie kann sich jedoch das symbolische Dispositiv unabhängig von der jeweiligen Gesellschaft herausbilden, wenn sich Symbole nur in kulturellen sowie sozialen Kontexten konstituieren

lage von (demokratischer und moderner) Herrschaft herausgebildet hat, wird ausführlicher in 2.4 besprochen.

³⁴ Auch den Begriff der Zivilgesellschaft fasst Lefort etwas ungenau. Zwar gibt er an, dass die Sphäre der Zivilgesellschaft dem Staat entgegengesetzt ist, und dass sie die politische Sphäre der bürgerlichen Selbstregierung darstellt. Er führt jedoch nicht näher aus, auf welchen Begriff der Zivilgesellschaft er sich genau beruft bzw. was sein eigenes Verständnis genau umfasst, ob er sich von der Sphäre des Marktes beispielweise abgrenzt, welche Rolle die Öffentlichkeit dabei genau einnimmt etc.. Zumal dieser Begriff, der u. a. von Aristoteles über Hobbes, Locke, Tocqueville, Gramsci, Dewey, Parsons bis zu Arendt verwendet wurde, eine sehr heterogene sowie widersprüchliche Bestimmung in der politischen Ideengeschichte erfährt. Unter „Zivil- oder Bürgergesellschaft“ wird in der Regel ein gesellschaftlicher Raum, nämlich die plurale Gesamtheit der öffentlichen Assoziationen, Vereinigungen und Zusammenkünfte verstanden, die auf dem freiwilligen Zusammenhandeln der Bürger und Bürgerinnen beruhen. Vereine, Verbände und soziale Bewegungen sind dabei typische Organisationsformen“ (Adloff 2005, 8). Näheres zur Zivilgesellschaft nach Lefort wird in Kapitel 2.4 ausgeführt.

³⁵ Lacan verortet das Symbolische in Verbindung zum Realen (im psychoanalytischen Verständnis: das Unmögliche sowie Nicht-Symbolisierbare) und zum Imaginären in der Dimension der „Verwiesenheit auf andere“ (Scheulen/Szánkay 1999, 97). Das Symbolische bezeichnet die Dimension „der keinesfalls selbstverständlichen, sprachvermittelten ‚symbolischen Pakte‘“ (ebd.). In der Symboltheorie werden unter „Symbol“ generell Zeichen verstanden, d. h. „Buchstaben, Wörter, Texte, Bilder, Diagramme, Karten, Modelle und mehr“ (Goodman 1997, 9), welche nicht unmittelbar für sich selbst stehen, sondern auf etwas anderes verweisen (vgl. ebd.). Ein Zeichen kann demnach in der Bezugnahme auf das Bezeichnete innerhalb eines ähnlichen soziokulturellen Kontextes „gelesen“ und verwendet werden.

³⁶ Auch den Begriff des „Symbolischen“ klärt Lefort nur unzureichend. Erst der Bezug zur Gesellschaft und ihren Prinzipien, welche im Folgenden noch besprochen werden (siehe S.18), bringt etwas mehr Konturen in diesen Begriff, den Lefort in mehreren Schriften (vor allem Lefort 1999, 1990a) ohne jegliche Klärung als selbsterklärend voraussetzt.

und auch nur innerhalb dieser verstanden werden können? Umgekehrt, davon ausgehend, dass das symbolische Dispositiv aus der Gesellschaft hervorgeht, bedeutet dies, dass die Gesellschaft vor ihrer symbolischen Form existiert haben muss. Das schließt Lefort selbst an anderer Stelle aus, da er betont, dass keine gesellschaftliche Beziehung und keine Dimension des gesellschaftlichen Raumes vor ihrer *Formgebung* existieren kann (vgl. Lefort 1990a, 284).³⁷ Beide Alternativen sind also schwer denkbar, da sie eine Priorität des einen über den anderen implizieren: Die Existenz der Gesellschaft setzt die einer symbolischen Ordnung voraus und beinhaltet notwendigerweise den Bezug auf eine Ordnung, von welcher heraus sie sich artikulieren und ordnen kann. Andersherum impliziert die symbolische Ordnung das Bestehen einer Gesellschaft. Der sozial-gesellschaftliche Raum und die symbolische Ordnung erweisen sich folglich als untrennbar voneinander zu denken (vgl. Poltier 1998, 187). Poltier spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „mystère“ (ebd.) der gleichzeitigen Genese von Gesellschaft und ihrer symbolischen Ordnung bei Lefort.³⁸ Diese Problematik erkennt Lefort nicht bzw. er erörtert nicht, ob die Trennung zwischen der Gesellschaft und ihrem symbolischen System lediglich als ein heuristisches Mittel zur Analyse der Gesellschaft fungiert, was implizieren würde, dass diese Trennung keine *a priori* gegebene ist, sondern eine nachträgliche Konstruktion darstellt. Lefort thematisiert das nicht und folglich bleibt die Frage, wie sich Gesellschaft und symbolische Ordnung gleichzeitig oder nacheinander generieren können, bei Lefort offen.

Indem die Politikwissenschaft die Sphäre des Symbolischen, das bedeutet den Ort des Selbstbezugs und der (Neu-)Ordnung der Gesellschaft, ignoriert, vernachlässigt sie auch den symbolischen Einfluss der Macht als Bedingung der Möglichkeit einer *quasi-Repräsentation* der Gesellschaft gegenüber sich selbst (vgl. Lefort 1999, 40ff.).³⁹

In dieser Erscheinungsweise des Politischen finden die Politologen und Soziologen die Bedingung sowohl für die Definition ihres Gegenstandes wie für die Methode ihrer Erkenntnis, ohne jedoch die Gesellschaftsformation zu hinterfragen, in der sich die Aufspaltung verschiedener Wirklichkeitsausschnitte darstellt und als legitim anerkannt wird (Lefort 1990a, 284).

In Abgrenzung zu dieser Kritik plädiert Lefort dafür, eine Gesellschaft über ihre allgemeinen Prinzipien, welche die soziale Ordnung rechtfertigen und ihr Bedeutung verleihen, zu begreifen. In diesem Zusammenhang fasst er das Politische auch als eine Reihe von „principes générateurs de sa [des Sozialen, N.A.] ,forme““ (Lefort 1992, 326) auf. Zu den oben genannten, allgemeinen Prinzipien gehören beispielsweise „Menschenrechte“⁴⁰, „Volkssouveränität“ oder „Gleichheit“. Analog zu Tocqueville

³⁷ Siehe Zitat von Lefort (1990a, 284) in vorliegender Arbeit auf Seite 13.

³⁸ Es sei angemerkt, dass Poltier dieses „Mysterium“ in Leforts Denken nicht explizit kritisiert, sondern als ein solches Rätsel hinnimmt.

³⁹ Marcel Gauchet, Leforts Schüler, formuliert denselben Gedanken in seinem Aufsatz „Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen“ (vgl. Gauchet 1990, 225f.). Gauchet und Lefort haben eine sehr enge Zusammenarbeit gepflegt, die es schwer macht, die verschiedenen Thesen eindeutig einem Autor zu zuweisen. Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Arbeit an einigen wenigen Stellen ebenso Gauchet herangezogen.

⁴⁰ Menschenrechte können durch die fortwährende Einbeziehung gesellschaftlicher Minderheiten immer wieder Poli-

dienen, laut Lefort, diese Leitprinzipien nicht lediglich dazu, Institutionen anzuleiten und zu orientieren, sondern manifestieren sich auch im Umgang der Menschen untereinander und ihrer Erfahrung mit der Außenwelt (vgl. Lefort 1986b, 8f.).⁴¹ Lefort betont, dass die generativen Prinzipien jedoch nicht mit der sozialen Realität an sich verwechselt werden dürfen: Es herrscht eine grundlegende Differenz (*écart*) zwischen dem „Realen“ (*le réel*) und dem „Symbolischen“ (*le symbolique*, hier: die Prinzipien), sprich: zwischen der sozialen Realität und ihren Prinzipien (vgl. Lefort 1986c, 265ff.). Dementsprechend müssen bei der Analyse einer Gesellschaft sowohl die soziale Realität (das Reale) als auch ihre Leitprinzipien (das Symbolische) untersucht werden – ohne dass sich das eine auf das andere Element reduzieren ließe, wie es Lefort zufolge die Sozialwissenschaften tun (vgl. Lefort 1986c, 255). An dieser Stelle wird die Rolle der Repräsentation von Macht bedeutsam: Um zu begreifen, welche Prinzipien einer bestimmten Gesellschaft unterliegen, ist es zentral, die Repräsentations-, Inszenierungs- und Legitimationsweise von Macht zu analysieren. Darin liegt für Lefort ein Indiz dafür, welche Selbstorganisation und welches Selbstverständnis eine Gesellschaft aufweist (vgl. Weymans 2006, 188). Macht ist in diesem Zusammenhang nicht als eine empirische, soziale Erscheinung zu verstehen, sondern kann nur in Verbindung mit ihrer jeweiligen Repräsentation erfasst werden: Repräsentation versteht Lefort als die Art und Weise, wie durch die generativen, symbolischen Prinzipien eine Gesellschaft mit Legitimation und Bedeutung ausgestattet wird. Die Essenz der Macht ist dabei, ein Modell sozialer Organisation im politischen Feld erscheinen zu lassen (vgl. Lefort 1994a, 96). Repräsentation wird somit nicht als eine Abbildung der Realität begriffen, zumal die generativen Prinzipien nicht *per se* in einer empirisch gegebenen Realität existieren, sondern nur mittels der politischen Repräsentation aktiviert werden können. Das bedeutet, dass politische Akteure (hier: Politiker) sich symbolisch durch Reden, Symbole und politische Rituale fortwährend auf diese Prinzipien beziehen. Die Gesellschaft wird folglich erst durch diese symbolische Bezugnahme auf ihre, ihr inherenten, Prinzipien aufmerksam. Die Repräsentation kann jedoch nicht in einer Identifikation der politischen Akteure mit diesen Prinzipien münden: Vielmehr müssen Politiker diese Repräsentation mit einer gewissen Distanz „spielen“, d. h. dass sie zwar einerseits aufzeigen, wie diese Prinzipien der sozialen Ordnung Struktur verleihen. Andererseits müssen sie, um nicht an Glaubwürdigkeit und Legitimation zu verlieren, ebenso darauf hinweisen, dass die Prinzipien nicht vollständig mit der empirischen Realität zusammenfallen können – dass es immer eine Divergenz zwischen der sozialen Realität und ihren Prinzipien geben wird.⁴² Wenn ein Politiker beispielsweise eine Rede zur Gleichheit hält, wird er also einerseits bemüht sein, Gleichheit als ein modernes Prinzip der Gesellschaft zu propagieren. Andererseits wird er jedoch auch nicht unerwähnt lassen können, dass Gleichheit in der Gesellschaft nicht vollkommen etabliert ist

tisches generieren. Dieser Zusammenhang zwischen den generativen Prinzipien und dem Politischen wird im Kapitel 2.4 näher diskutiert.

⁴¹ Das impliziert allerdings nicht, dass die generativen Prinzipien ein letztes, gründendes „Fundament“ der Gesellschaft sind (vgl. Lefort 1978a, 290).

⁴² Näheres zum Aspekt der Repräsentation findet sich anschaulich erklärt in Lefort (1989).

und es daher eine wichtige und unendliche Aufgabe der Politik ist, an ihrer Realisierung zu arbeiten. Das Politische, begriffen als generative Prinzipien der Gesellschaft innerhalb eines bestimmten symbolischen Dispositivs, kann nach Lefort – entgegen dem Luhmannschen Verständnis von Politik – kein Teilsystem der Gesellschaft sein, da es selbst gesellschaftliche Dimensionen generiert und instituiert (vgl. Lefort 1999, 37f.). Es lässt sich festhalten, dass Lefort – obwohl es ihm an vielen Stellen als sein Verdienst zugerechnet wird – keinen konsistenten, ausgearbeiteten Begriff des Politischen entwickelt, den er tatsächlich unterschieden von „Politik“ gebraucht. Zwar führt er diese Differenz an und versteht unter dem Politischen die Institution der Gesellschaft. Er verwendet diese Differenzierung jedoch nicht durchgängig, so wie es etwa Rancière macht, sondern gebraucht an vielen Stellen „Politik“ synonym zu dem „Politischen“, so dass unklar bleibt, ob er darin nun einen Unterschied sieht oder nicht. Er beantwortet die Frage nach der Natur des Politischen nicht anhand einer Reihe von Zuschreibungen, sondern gibt in aphoristischer Weise immer wieder Hinweise oder stellt Fragen, die darauf hindeuten, was er darunter verstehen könnte. Zudem lässt der Fakt, dass er selbst seine eigene Unterscheidung nicht durchgehend verwendet, Zweifel an der Stichhaltigkeit und Relevanz seines Begriffs des Politischen aufkommen. So weist Lefort die Fragen, was denn *le politique* genau bedeute, wie es sich definieren lasse und was der männliche Gebrauch des einst weiblichen Begriffs aufzeigen würde (von *la* zu *le politique*) zurück und antwortet (vgl. Poltier 1993, 21):

Ne faut-il pas plutôt convenir que toute définition, toute tentative de fixer l'essence du politique entrave le libre mouvement de la pensée, et que celui-ci tout au contraire ne se soutient qu'à la condition de ne pas préjuger des limites du politique, de consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance? (vgl. Lefort 1986b, 7).

Diese Ablehnung Leforts erstaunt einerseits vor seinem postfundamentalistischen Hintergrund nicht derartig, andererseits erstaunt sie doch, da er selbst die Frage nach der politischen Differenzierung aufwirft und gleichzeitig (bewusst) darauf verzichtet, sie näher bzw. definitiver zu bestimmen. Kurz: Seine Weigerung, eine genauere Bestimmung des Politischen vorzunehmen, wirkt sich auf die Prägnanz seines Begriffs des Politischen aus, lässt ihn unklar und teilweise auch undurchsichtig gegenüber den als nicht politisch zu klassifizierenden Phänomenen erscheinen.

Im Folgenden wird der von Lefort beschriebene Prozess der Dekorporierung einer religiös legitimierten Macht als Voraussetzung für die Trennung einer säkularisierten Macht und einer potentiell autonomen Gesellschaft dargestellt. Dieser wird zunächst an der Monarchie exemplifiziert, welche noch einer religiösen Legitimierung unterliegt.

2.2 Das monarchische Dispositiv als theologisch-politische Einheit

Leforts Thesen zum Ort der Macht sowie zur ursprünglichen gesellschaftlichen *Teilung*, die beide zentral sind, um Leforts Begriff des Politischen verstehen zu können, werden erst vor dem Hinter-

grund seiner Ausführungen zur Monarchie ersichtlich. Seine Auseinandersetzung mit der Monarchie dient vordergründig dazu, die „Einzigartigkeit der Demokratie“ (Lefort 1990a, 292) herauszustellen, welche erst in dem Zusammenhang der Dekorporierung (*désincorporation*) der Macht begreifbar wird (vgl. ebd.).

Die monarchische Gesellschaftsform, wie das französische *Ancien Regime* beispielsweise, zeichnet sich insbesondere durch die herausragende Bedeutung, welche dem Körper des Königs zukommt, aus. In der Monarchie vereinigt sich die politische Macht in der Person, besser: im Körper des Königs (vgl. Lefort 1990a, 292). Unter Rückgriff auf Ernst Kantorowicz' Studie zur politischen Theologie des Mittelalters in *Die zwei Körper des Königs* geht Lefort davon aus, dass sich der Körper des Königs, analog zum *Corpus Christi*, in zwei Körper aufteilt: in einen natürlichen „body natural“ (Kantorowicz 1990, 31) und in einen politischen „body politic“ (ebd.). Während sein natürlicher Körper menschlichen Irrtümern, Krankheiten, Schwächen und Unwissenheit ausgesetzt ist und er „ein der Zeit und den allgemeinen Gesetzen unterworfenen Mensch“ (Lefort 1999, 78) ist, ist sein politischer Körper übernatürlich, unfehlbar und unsterblich (vgl. ebd.): Er ist allgegenwärtig „im Raum und in der Zeit des Königreichs“ (ebd.). Der politische Körper des Königs ist gewissermaßen virtuell und abstrakt, da er nicht physisch, sondern lediglich symbolisch im Hinblick auf sein Königreich existiert (vgl. Kantorowicz 1990, 31). Sein politischer Körper, bei Lefort übernatürlich oder himmlisch genannt, erlangt seine Überzeugungskraft und seine Macht also gerade dadurch, dass ihm seine Menschlichkeit und damit einhergehend auch seine Fehlbarkeit aberkannt werden: Er wird als *character angelicus*, d. h. als Ebenbild von Engeln und heiligen Geistern, angesehen, denen eine besondere Macht(ausübung) vorbehalten ist, weil sie keine Sünden begehen können, weder jung (im Sinne von kindlich) noch alt sind noch krank werden können (vgl. Kantorowicz 1990, 32). Als mystische übernatürliche Gestalt, die allen irdischen Kräften und Mächten gegenüber erhaben ist, wird sie am nächsten an Gott situiert (vgl. Kantorowicz 1990, 84). Analog zum päpstlichen „*Christus in terris*“ stellt der König „*deus in terris*“ dar, der Vertreter Gottes auf Erden (vgl. Kantorowicz 1990, 111). Durch die erste Krönungsweihe eines Königs durch den Papst im Mittelalter entsteht eine „theologisch-politische Formation“ (Lefort 1999, 86). Das bedeutet, dass durch die christliche Weihung die sakrale Autorität mit der säkularen in der Person des Königs verknüpft wird. Diese Weihung „verdoppelt“ den Körper des Königs ebenso wie sein Königreich sowie die politische Gemeinschaft, welche von diesem Moment an in zweifacher Hinsicht existieren; in einer faktisch-realen und in einer symbolischen Dimension (vgl. Gaus 2004, 69):

Es „vollzieht sich ein Prozeß der Einverleibung der religiösen Repräsentationen, die geeignet sind, dem ‚natürlichen‘ Raum und den sozialen Institutionen eine mystische Bedeutung einzuflößen. Quer durch die ganze Dichte der Gesellschaft vollzieht sich eine Verdoppelung zwischen dem, was dem Funktionalen und dem, was dem Mystischen angehört – oder, besser gesagt, da sie sich in dieser Repräsentation offenbart: quer durch die Dichte des *politischen Körpers*“ (Lefort 1999, 91).

Aus diesem Zitat lässt sich folgern, dass die Verdopplung der territorialen Einschreibung der Macht in die Monarchie, der Idee des Volkes und der Nation eine Bedeutung verleiht, die sich im politischen Körper widerspiegelt. Der politische Körper des Königs gleicht folglich einem kollektiven Körper, der die Einheit der Gesellschaft sowie des Königreichs substantiell symbolisiert und legitimiert (vgl. Lefort 1990a, 292). Die im König inkorporierte Macht verleiht auf diese Weise der Gesellschaft eine körperliche Gestalt (vgl. Lefort 1990a, 293).

Obwohl der politische dem natürlichen Körper übergeordnet ist, da er seinen königlichen Status und Dignität figuriert, lassen sich diese zwei Körper nicht voneinander getrennt denken: Sie sind in einer Person inkorporiert und entfalten ihre Wirkungskraft nur gemeinsam, indem der natürliche Körper durch die Verbindung zum übernatürlichen mit einer höheren Macht ausgezeichnet wird (vgl. Kantorowicz 1990, 33). Die zwei Körper des Königs ermöglichen ihm eine Vermittlung zwischen Immanenz (der Erde, hier: der Gesellschaft) und Transzendenz (hier: der göttlich legitimierten Gesellschaftsordnung): Er ist also der Vermittler zwischen einer göttlichen Transzendenz und den Menschen innerhalb einer Gesellschaft. Zum einen ist der Körper des Königs außerhalb der Gesellschaft und der Welt zu verorten: aus diesem „außerweltlichen Pol“ leiten sich Macht, Recht und Wissen ab und vereinigen sich in seinem politischen Körper (vgl. Lefort 1990a, 292). Zum anderen gelingt der Gesellschaft gerade aufgrund dessen, die Projektion der gesellschaftlichen Einheit auf seinen Körper. Sein irdischer Körper macht es zudem möglich, sich mit seinen menschlichen Schwächen, Lasten und Affekten zu identifizieren und ihn als einen Menschen, als einer von ihnen, wahrzunehmen. Diese Verknüpfung von irdischer und überirdischer Gestalt übt einen außergewöhnlichen „Zauber“ (Lefort 1999, 78) auf das Volk aus, das dadurch in seinen Bann gerät (vgl. ebd.). Es ist diese Verbindung, die ihn zur Identifikations- und Projektionsfläche für sein Volk macht. Das bedeutet, dass sein „Bild des Gottes aus Fleisch“ (vgl. Lefort 1999, 79) ihm, zusätzlich zu einer unanfechtbaren (da göttlich gewollten) Herrschaftslegitimität, auch die Verbundenheit zwischen ihm und seinem Volk garantiert. Das lässt sich an folgendem Zitat exemplarisch illustrieren:

Unabtrennbar von der mystischen Vereinigung des Königs und des Königreichs knüpft sich eine fleischliche Vereinigung zwischen dem großen Individuum und der Menge seiner Diener, von den nächsten bis zu den entferntesten. [...] Als alleiniger Zielpunkt schafft er die Unterschiede der Blickwinkel ab und bewirkt, daß alle in dem Einen verschmelzen (Lefort 1999, 79).⁴³

Seine Vermittlerrolle zwischen Immanenz und Transzendenz macht ihn nicht nur zu einer in hohem

⁴³ Diese Beschreibung der Wirkungsweise des Königs auf das Volk bzw. der Verbindung zwischen König und Volk erinnert an Sigmund Freuds Darstellung einer libidinösen Verbindung zwischen Führer und Volk in „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921). Freud erläutert sowohl das Verhältnis von Führer und Masse als auch die Struktur der Masse anhand der *Hypnose*, welche in enger Korrelation zur Verliebtheit steht. Die Masse entsteht demnach dadurch, dass eine bestimmte Anzahl von Individuen dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ich-Ideals setzt. Folglich identifizieren sie sich nicht nur mit dem Objekt, sondern ebenso miteinander (vgl. Brumlik 2006, 201). Die Hypnose zeichnet sich durch „eine uneingeschränkte verliebte Hingabe bei Ausschluß sexueller Befriedigung“ aus (Freud 1921, 126). Das beinhaltet, dass zwar die hypnotische Beziehung zur libidinösen und bedingungslosen Hingabe gegenüber dem Hypnotiseur führt, der Ausschluss direkter sexueller Handlungen jedoch die notwendige Bedingung dieser Relation bleibt.

Grade überzeugenden Führungspersönlichkeit, sie positioniert ihn darüber hinaus als gleichzeitig unter und über dem Gesetz stehend. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das monarchische Dispositiv die Macht „auf einen unbedingten, außerweltlichen Pol“ verweist, in welchem der König als „Garanten und Repräsentanten der Einheit des Königreichs“ (Lefort 1990a, 292) auftritt.

Die Metaphorik des doppelten Körpers des Königs gipfelt im Ausspruch: „We fight the king to defend the King [sic!]“ (Kantorowicz 1990, 46). Diese paradox klingende Parole verdeutlicht, dass der „natürliche Körper“ des Königs bekämpft bzw. sogar getötet werden kann, um die Legitimität des „politischen Körpers“ und damit einhergehend die Legitimität des monarchischen Dispositivs zu sichern.⁴⁴ Gegensätzlich dazu ist die Guillotinierung von Louis XVI. 1793 zu begreifen. Während der französischen Revolution, die ihren Anfang 1789 nahm, erkannten die revolutionären Führer die Notwendigkeit einer Entkörperung, einer Dekorporierung (*désincorporation*) des Königs, welche vor allem auf der symbolischen Ebene ihre Wirkung entfalten sollte. Dabei wurde nicht nur die Tötung des *natürlichen* Körpers, sondern in erster Linie die Ermordung des *politischen* Körpers inszeniert, um das Ende des Königreiches zu symbolisieren. So postuliert der französische Historiker Jules Michelet, „daß man nie des Todes des Königtums gewiß sein würde, solange man es im toten Körper Ludwigs XVI. und in seinem abgetrennten Kopf nicht berührt, befühlt und betrachtet hätte“ (Michelet nach Lefort 1999, 82). Mit der Guillotinierung von Louis XVI. während der französischen Revolution und des Siegeszugs des demokratischen Dispositivs vollzieht sich eine Dekorporierung des Ortes der Macht, der, nach Leforts berühmten Theorem, nun leer hinterlassen wird: „Gemessen an diesem Modell [das der Monarchie, N.A.] zeichnet sich der revolutionäre und beispiellose Zug der Demokratie ab: Der Ort der Macht wird zu einer Leerstelle“ (Lefort 1990a, 293). Mit der Auslöschung des politischen Körpers wird ebenfalls die Verbindung der Gesellschaft zu einer göttlich-transzendenten Grundlage der Legitimität gekappt. Welche Konsequenzen dies hat, wird im Folgenden diskutiert.

2.3 *Der leere Ort der Macht oder die doppelte Teilung der Gesellschaft in der Demokratie*

Wie oben dargestellt, begreift Lefort die Dekorporierung des Königs als einschlägiges Ereignis im Übergang von einer monarchischen zu einer demokratischen Gesellschaftsform. Der im König inkorporierte, besetzte Ort der Macht⁴⁵ sowie die Einheit der Gesellschaft werden mit der Dekorporierung des Ortes der Macht entleert und verlieren derart ihre körperliche Manifestation (vgl. Gaus 2004, 71).⁴⁶

⁴⁴ So wurde Karl Stuart als König von England „zugelassen und hierbei mit beschränkter Macht betraut“ (Kantorowicz 1990, 46), obwohl er wegen Hochverrat verurteilt und letztendlich hingerichtet wurde – ohne dass, es jemand gewagt hätte, seinem *politischen* Körper nahezutreten oder ihn gar zu vernichten (vgl. ebd.).

⁴⁵ Lefort prägt mit dieser These sehr stark die Raummetaphorik eines *Ortes* des Politischen in der politischen Theorie und Ideengeschichte (vgl. Richter 2010b, 4). Marchart bewertet diese Berühmtheit seiner These jedoch kritisch: Leforts Theorem sei zum Slogan verkommen, welches im jeweiligen Diskurs zwar immer wieder zitiert wird, jedoch ohne dass, diesbezügliche theoretische Kontexte und Hintergründe evaluiert werden. Aus diesem Grund scheint eine Auseinandersetzung trotz – oder gerade aufgrund – der Berühmtheit der These fundamental.

⁴⁶ Chantal Mouffe stützt sich ebenfalls auf Leforts These des leeren Ortes der Macht und betont dabei nicht nur, dass

L'originalité politique de la démocratie, qui me paraît méconnue, se désigne en effet dans ce double phénomène: un pouvoir voué désormais à demeurer en quête de son fondement, parce que la loi et le savoir ne sont plus incorporés dans la personne de celui ou de ceux qui l'exercent, une société accueillant le conflit des opinions et le débat sur les droits [...] (Lefort 1986d, 51).

Aus diesem Zitat geht zum einen hervor, dass durch die Dekorporierung nicht nur die (staatliche) Macht in der demokratischen Gesellschaft ihr Fundament verliert, sondern auch die einst im Körper des Königs vereinigten Sphären des Wissens und des Rechts.⁴⁷ Das bedeutet jedoch nicht, dass Macht als Ort der Macht und als soziale Beziehung aus der politischen oder sozialen Sphäre verschwinden. Vielmehr bleibt Macht immer noch diejenige symbolische Instanz, durch welche sich die Gesellschaft in ihrer Einheit begreifen und sich auf sich selbst beziehen kann (vgl. Lefort 1990a, 293). Der Unterschied zum monarchischen Dispositiv besteht darin, dass die Macht innerhalb der Demokratie sich nicht auf einen „außerweltlichen“ Pol beruft und diesen insbesondere nicht inkorporieren kann. Der Ort der Macht ist vor allem in der Hinsicht eine Leerstelle und „unbesetzbar“ (ebd.), als dass, er sich einer langfristigen Aneignung und Einverleibung durch politische Akteure entzieht. Das bedeutet, dass die Besetzung des Ortes der Macht stets temporär eingeschränkt ist, da sie einem institutionell verankertem Verfahren unterworfen ist, welches in regelmäßigen Abständen wiederholt wird: Es handelt sich um das Verfahren der freien, allgemeinen, gleichen und geheimen Wahl (vgl. ebd.).⁴⁸ Der Ort der Macht selbst erweist sich als bildlich nicht darstellbar. Darstellbar oder sichtbar sind nur die Ausübungsmechanismen der Macht oder die politischen Akteure selbst (vgl. ebd.).⁴⁹ Die Unbesetzbarkeit des leeren Ortes der Macht darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es einer permanenten Anstrengung bedarf, ihn leer zu halten. Die leere Stelle ist ein Ort, in welchem sich das Gemeinwesen selbst begegnet, in dem es sich institutionalisiert und wichtiger noch: in dem die Institutionalisierung selbstreflexiv wird (vgl. van Reijen 1992, 114). Diese Leerstelle dient demnach der gesellschaftlichen Auseinandersetzung sowie der symbolischen Reproduktion der Gesellschaft, welche die Existenzbedingung für eine Demokratie darstellt.

Zum anderen deutet Lefort in der oben zitierten Passage (Lefort 1986d, 51) auf eine weitere bedeutende These hin: Mit der im demokratischen Dispositiv entfallenen Vermittlerrolle des Königs zwischen der Gesellschaft und ihrem „Außen“ offenbart sich die *primordiale Teilung* der Gesellschaft (vgl. Marchart 2001, 169). Nach Lefort existieren zwei Typen gesellschaftlicher *Teilung*, die miteinander

in der Demokratie niemand ein natürliches Anrecht auf Macht hat, sondern auch, dass sie ein „leerer Signifikant“ bleiben muss, um den Einschluss möglichst Vieler zu ermöglichen, was ebenfalls in enger Korrelation zu Leforts Ausführungen steht, die im Folgenden diskutiert werden (vgl. Ladwig 2009, 147).

⁴⁷ Auf die Entflechtung der Sphäre der Macht, des Wissens und des Rechtes wird im nächsten Unterkapitel (2.4) noch Bezug genommen.

⁴⁸ Auf die Bedeutung der Wahl, welche erst vor dem Hintergrund der *inneren Teilung* und des Konflikts in der Gesellschaft ersichtlich ist, wird im weiteren Verlauf des Textes noch Bezug genommen.

⁴⁹ An dieser Stelle ließe sich die Frage stellen, wie die Mechanismen und Organisationsformen der Macht erkennbar werden können, wenn der Ort der Macht undarstellbar ist? Lefort macht die Sichtbarkeit der Macht an dem Selbstbezug und der Selbstthematisierung der Gesellschaft aus, welche im Kapitel 2.4 besprochen werden.

zusammenhängen: eine *äußere* und eine *innere Teilung* (vgl. Lefort 1990a, 293). Die *äußere Teilung* bezeichnet die Abspaltung des Ortes der Macht von der Zivilgesellschaft (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91), während die *innere Teilung* den irreduziblen, unüberwindbaren und ursprünglichen Konflikt umfasst, welcher jeder Gesellschaft unterliegt (vgl. Doyle 2003, 74). Um Leforts kontraintuitive These zu verstehen, dass die *Teilung*⁵⁰ zu gesellschaftlichem Zusammenhalt führt, wird im Folgenden zunächst die *äußere* (2.3.1), dann die *innere Teilung* (2.3.2) und schließlich ihr gemeinsames Wirken (2.3.3) diskutiert.

2.3.1 Die äußere Teilung

Die *äußere Teilung* verläuft zwischen der Macht und der Zivilgesellschaft (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91). Mit der Säkularisierung der religiösen Legitimationsgrundlagen der Macht treten Macht und Gesellschaft, ehemals im sakralen Körper des Königs symbolisch vereinigt, auseinander (vgl. Rödel 1990, 22). Macht lässt sich hier nicht im Sinne einer sozialen Beziehung verstehen, welche in der Interaktion zwischen pluralistischen Akteuren zur Durchsetzung von gewissen Interessen entsteht oder in einer Foucaultschen relationalen Machtvorstellung als unsichtbare Mikropraktik der Überwachung, sondern ist hier als Ort der Macht, als Sphäre des Staates aufzufassen. Die Tatsache, dass sich eine Gesellschaft als einen kollektiven Raum begreifen kann, erfordert einen ihr äußerlichen Bezugs- und Standpunkt: Eine „Referenz auf einen Ort, von dem aus er [der gesellschaftliche Raum, N.A.] sich sehen, lesen, benennen läßt“ (Lefort 1999, 49). Diesen Ort bildet, wie bereits erwähnt, die Macht als symbolischen Pol der Gesellschaft. Diese These der Macht als symbolischer Pol ist entscheidend für Leforts Denken: Der Ort der Macht ist demzufolge der Ort des Symbolischen *par excellence* und als solcher auch konstitutiv für die Gesellschaft, ihre Einheit und ihre Prinzipien, nach denen sie sich artikuliert und differenziert (vgl. Poltier 1993, 34). Demgemäß formen die Erfahrungen der Gesellschaft mit der Macht, welche gleichzeitig die Erfahrung des Wissens und des Artikulationsmodus des sozialen Diskurses⁵¹ sind, die soziale Identität (vgl. Lefort 1978a, 490). Die paradoxe Unmöglichkeit und Notwendigkeit der *quasi-Repräsentation* offenbart sich ebenfalls im Hinblick auf die Macht: Zum einen bildet der Ort der Macht den *äußerlichen*, symbolischen Pol der Gesellschaft, um letzterer eine Einheit zu geben. Zum anderen kann diese Einheitsstiftung nur dann erfolgreich vollzogen werden, wenn die Macht als Teil der Gesellschaft in ihrem Inneren bleibt und sich eben nicht vollständig veräußert (vgl. Marchart 2001, 168). Macht kann also streng genommen nicht das Außen der Gesellschaft bilden, sondern deutet lediglich auf das Außen hin.

⁵⁰ Wenn Lefort von *Teilung* ohne nähere Bestimmung spricht, sind beide *Teilungen*, also die *äußere* und die *innere* mitgedacht.

⁵¹ Diskurs bedeutet hier „eine geordnete Menge von Aussagen. Aussagen sind Elemente, kleinste Einheiten, die zusammen mit anderen Aussagen Bedeutungen bilden. Die Bedeutung eignet nie einer einzelnen Aussage allein. Sie besteht in Verhältnissen der Folgerung, des Ein- oder Ausschlusses, in denen Aussagen zueinander stehen. Die Bedeutung von Aussagen ist also immer eine Funktion ihrer Anordnung zueinander. Die Anordnung von Elementen heißt Struktur. Ganze Strukturen, nicht einzelne Aussagen, sind die Träger von Bedeutungen“ (Ladwig 2009, 144).

Auf der einen Seite muss die Macht nach außen hin den Eindruck der Transzendenz, des Universalen hinterlassen. Derart grenzt sie sich von der Zivilgesellschaft ab, um ihr ein symbolisches Außen zu geben, von welchem aus die Gesellschaft auf sich selbst referieren, sich selbst wahrnehmen kann (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 97). Nur durch diese Abgrenzung zur Zivilgesellschaft gelingt es der Macht die symbolische Basis der Gesellschaft zu bilden. „Keine Macht, die nicht ostentativ wäre“ (Lefort/Gauchet 1990, 98). Dementsprechend bedienen sich politische Akteure innerhalb der Machtsphäre eines eigenen Sprachgebrauchs, eigener Symbole, bestimmter Umgangsformen sowie Zeremonien und berufen sich auf eine besondere Vergangenheit (vgl. ebd.)⁵²: „Prunk, Pracht, Zeremonien, Feierlichkeit, Ansehen und Ruhm, durch diese vielleicht lächerlichen Instrumente hindurch vollzieht die Macht indes ihre wichtigste Aufgabe. Am Ort der Macht ist der Anschein das Wahre“ (Gauchet 1990, 227). Dabei müssen sich politische Machthaber fortwährend ihrer Macht vergewissern, sie stets wiederherstellen, ohne dass dies, nach Lefort, vollkommen gelingen kann (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 97). Demgemäß entsteht die Gefahr eines Machtverlustes gerade aus der irreführenden „Überzeugung, ein endgültiges Fundament“ (ebd.) ihrer Macht beanspruchen zu können.

Auf der anderen Seite dürfen Machthaber nicht das Bild der Gesellschaft, welches diese von der Macht hat, als real und sich selbst als *de facto* davon unterschieden sehen. Dies würde bedeuten, dass die von der Macht kreierte Distanz zur Zivilgesellschaft als eine faktische Spaltung wahrgenommen würde – abgesehen davon, dass die Machtinstanz fortwährend selbst zu diesem Bild beiträgt (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 97ff.). Demnach erhält in der *äußeren Teilung* die Gesellschaft durch die Machtinstanz und ihrer kontinuierlichen Distanzierung gegenüber der Zivilgesellschaft eine (symbolisch vermittelte) Identität – ohne jedoch diese Spaltung realiter wirksam werden zu lassen (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91). Sobald die Macht⁵³ den Eindruck erweckt, das transzendente Gesetz zu ver-

⁵² Siehe hierzu vor allem Murray Edelman (2005) „Politik als Ritual“, welcher für das hier von Lefort/Gauchet beschriebene Phänomen den Begriff der „Symbolpolitik“ geprägt hat. Edelman betont den symbolischen, rituellen sowie mystifizierenden Gehalt politischer Handlungen in Bezug auf ihre mediale Vermittlung (insbesondere zu Wahlkampfzeiten) und entlarvt sie als Inszenierung. Die instrumentelle Funktion der politischen Inszenierung, des politischen „Spektakels“ erfüllt sich in der „Dramaturgie“: eine konstruierte, inszenierte Wirklichkeit, die zur Präsentation vor einem Publikum zu dessen Meinungsmanipulation sowie Stimmenmaximierung dient (vgl. Edelman 2005, XVI). Andreas Dörner überspitzt das Merkmal des Betrugs, indem er Symbolpolitik als „eine Art Ersatz, als politisches Placebo, das die subjektive Befindlichkeit der Bevölkerung bessern soll, ohne daß ‚reale‘ Politik, d. h. wirksame ‚sachpolitische‘ Maßnahmen ergriffen würden“ (Dörner 1994, 53) definiert. Eine etwas wertneutralere Definition von Symbolpolitik lässt sich bei Ines Dombrowski ausmachen. Demnach handelt es sich um die „strategische Gestaltung politischer Öffentlichkeit durch politische Akteure mit dem Ziel einer akzeptanz- und legitimationswirksamen Darstellung politischer Realität“ (Dombrowski 1997, 17). Ulrich Sarcinelli weist daraufhin, dass politische Symbolik auch zur Reduktion der Komplexität innerhalb des politischen Systems dient – sowohl auf der Ebene der politischen Akteure als auch auf der Ebene des Wählers (vgl. Sarcinelli 1987, 63), was ihre regressive Funktion bildet. Darüber hinaus kommen symbolischer Politik drei weitere Funktionen zu. Erstens hat sie eine nomische Funktion, da sie Tatbestände und Lösungen benennt, d. h. dass sie eine gewisse Benennungsmacht inne hat (vgl. Voß 2007, 59). Zweitens wirkt sie auf der affektiven Ebene, da Symbolpolitik in erster Linie die Gefühle und bewusst nicht die Kognition anspricht. Drittens weist symbolische Politik eine Signalfunktion auf, da ihr primäres Ziel die Erregung medialer Aufmerksamkeit darstellt (vgl. Voß 2007, 59). Das Aufkommen von Symbolpolitik wird insbesondere durch die entscheidende Rolle des audio-visuell zentrierten Mediums „Fernsehens“ für die Politikvermittlung verstärkt: „Die politische Informationsvermittlung, der Austausch zwischen Politikern und Journalisten, teilweise sogar die politische Kommunikation zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden vollziehen sich verstärkt durch *Bildlichkeit*“ (Richter 2011, Kap. 8, 2).

⁵³ „Macht“ wird hier personalisiert gebraucht, was damit zusammenhängt, dass Lefort/Gauchet „Macht“ und „Gesellschaft“ fast ausschließlich personalisierend verwenden und die Darstellung dessen es in diesem Kontext erfordert.

körpern, anstatt lediglich darauf hinzuweisen, verleiht sie dem Gesetz das „Gesicht des Willkürlichen“ (Lefort/Gauchet 1990, 100). Das bedeutet, dass die symbolische Funktion der Macht dadurch pervertiert wird, dass die Machtinstanz vorgibt „das zu *sein*, was sie darstellen soll“⁵⁴ (ebd.). Das bewirkt, dass die Gesellschaft die Partikularität der Macht feststellt und gegen diese rebelliert, weil sie mit der Zäsur der instituierenden Geste der Macht ihre Identität und damit auch ihren kollektiven Sprach- und Handlungsraum gefährdet sieht (vgl. ebd.). Lefort zufolge muss die Macht, um dem entgegenzuwirken, sich zwischen einer *Instituierung-Destituierung* bewegen:

Durch die Macht erweist sich der Ort des Außen als abwesend. Denn als *Repräsentantin* des Gesetzes und des Universellen erhält sich die Macht in der Distanz zum *Repräsentierten*. Sie führt in das gesellschaftliche Feld jene Form der Sinnproduktion ein, die in der Existenz eines Ortes enthalten ist, an dem das Gesetz und das Universelle anzutreffen wären. Die Macht leistet dies, weil sie nicht nur den Zugang zu diesem Ort versperrt, sondern ihn darüber hinaus als *wirklichen* Ort, als in den Augen des Kollektivs virtuell anwesenden Ort *destituiert*. Und eben durch diese Destituierung bildet die Macht die symbolische in-stituierende Instanz: Die Errichtung einer radikalen Transzendenz des Gesetzes und des Universellen entspricht dem Unterfangen der Macht, sich unter deren Vorzeichen zu setzen (Lefort/Gauchet 1990, 101f.).⁵⁵

An diesem Zitat verdeutlicht sich die Stellung der Macht als instituierende Instanz der gesellschaftlichen Identität und als Repräsentantin des Gesetzes, die stets die Distanz und Differenz zum Repräsentierten wahren muss, den anwesenden Ort der Macht also destituiert, um als symbolische Instanz die Gesellschaft zu instituieren.

Cornelius Castoriadis merkt kritisch an, dass Lefort die Existenz einer Gesellschaft zu sehr von ihrer *äußeren Teilung* her begreift bzw. abhängig macht:

Für Lefort, zumindest wie ich ihn verstehe, kann sich Gesellschaft nur instituieren, indem sie sich teilt und gleichzeitig auf diese Teilung durch die Errichtung des Staates antwortet. Der Begriff des ‚Staates‘ bezeichnet hier die von der Gesellschaft *getrennte* ‚politische‘ Macht, die die Teilung genau in dem Moment nochmals bestätigt und von neuem verwirklicht, in dem sie sich als ihre vermeintliche Auslöschung präsentiert (Castoriadis 1990, 82).⁵⁶

Castoriadis Kritik an der These, dass sich Gesellschaft erst durch ihre *Teilung* instituieren, d. h. eine Form und eine Identität entwickeln kann, hängt mit seiner Skepsis bezüglich Leforts Begriff der *Teilung* zusammen. So fragt er, ob ein archaischer Stamm, welcher eine politische Gemeinschaft ist, aber keinen Staat und keinen „Ort der politischen Macht“ im eigentlichen Sinne ausweist, als „geteilt“ gilt? Streng gesehen, lassen Leforts Ausführungen nicht den Schluss zu, dass ein archaischer Stamm „geteilt“ ist, was die Frage aufwirft, wie sich der Stamm sowie die Macht innerhalb des Stamms anderenfalls in Leforts Theorie einordnen lassen (vgl. ebd.). Wenn Lefort überdies die Existenz der Gemeinschaft von ihrer *äußeren Teilung* abhängig macht, kann er die archaische Gemeinschaft, welche sich nicht in eine Gesellschaft und eine staatliche Instanz aufteilt, nicht einmal als eine Gemeinschaft klas-

⁵⁴ Hervorhebung im Original.

⁵⁵ Hervorhebungen im Original.

⁵⁶ Hervorhebung im Original.

sifizieren. Mehr noch: Diese Gemeinschaft könnte, Lefort zufolge, durch ihre fehlende *Teilung*, weder eine Form noch ein Verständnis ihrer selbst entwickeln. Denn die Teilung bewirkt „daß die Gesellschaft eine Identität erlangt, indem sie sich auf sich selbst bezieht [...] und ein Staat, in dem Autorität und Macht konzentriert sind, sich anschickt, sich von der Zivilgesellschaft zu lösen“ (Lefort/Gauchet 1990, 91).⁵⁷ Lefort bietet an dieser Stelle jedoch keine plausible Alternative an, welche erläutern kann, wie sich Gesellschaft – unabhängig von ihrer *Teilung* – instituieren kann, sondern reduziert *alle* Gesellschaften – schließlich verfolgt er durchaus den Anspruch die Form, Gestalt und Instituierung *aller* Gesellschaften zu erläutern (vgl. Geenens 2008, 283) – auf ihre *Teilung*. Zur Verteidigung Leforts ließe sich nur anmerken, dass eine archaische Gesellschaft entweder den fehlenden Staat durch Anführer oder andere hierarchische Strukturen ersetzt oder den Ort der Macht nicht in derselben Dimension als identitäts- und einheitsstiftendes Moment wie eine moderne Gesellschaft braucht, da sich die archaische Gesellschaft als eine vergleichsweise kleine sowie kulturell relativ homogene Gruppe ohne Klassen ohnehin stärker als Einheit begreift. Zumal die Mitglieder einer archaischen Gemeinschaft sich sehen und mit einander austauschen können, was innerhalb einer, mehrere Millionen starken Bevölkerung nicht mehr praktikabel ist. Dennoch offenbart sich die strikte analytische Trennung, welche Lefort zwischen der Zivilgesellschaft auf der einen Seite und der Macht, welche aus der gesellschaftlichen *Teilung* entsteht, auf der anderen Seite, vornimmt, insbesondere im Hinblick auf alternative Gesellschaftsmodelle als nicht erschöpfend und wenig erkenntnisfördernd.⁵⁸

2.3.2 Die innere Teilung

Die *innere Teilung*, welche Lefort ausmacht, verläuft zwischen den gesellschaftlichen Akteuren und den sozialen Klassen, sprich: Die *innere Teilung* offenbart sich in den antagonistischen Konflikten innerhalb der Gesellschaft. „Die Teilung ist weder ableitbar noch auflösbar“ (Gauchet 1990, 224). Primordial, d. h. ursprünglich, ist die *innere Teilung* in dem Sinne, als dass „der antagonistische Gegensatz der Gesellschaft zu sich selbst auf keine vorgängig konstituierte Grundlage in der Gesellschaft bezogen werden kann“ (ebd.). Nach Lefort ist, wie bereits erwähnt, die Gesellschaft ohne ihre *äußere*

⁵⁷ An dieser Stelle lässt sich Leforts Gesellschaftsbegriff vielleicht folgendermaßen spezifizieren: Nachdem die Gesellschaft sich teilt und durch den symbolischen Bezug auf den Ort der Macht eine Identität erlangt, entwickelt sie sich zu einer politischen Gesellschaft. Es entsteht die Sphäre der Zivilgesellschaft. Dementsprechend wäre aus diesem Blickwinkel Gesellschaft als Vorstufe oder zumindest als Möglichkeitsbedingung für Zivilgesellschaft zu betrachten. In diesem Verständnis bedeutet Zivilgesellschaft eine bestimmte Verfasstheit der Gesellschaft in ihrer Beziehung zum Staat (vgl. Adloff 2005, 15), welche die öffentliche Vereinigung, Selbstthematisierung und -regierung der Bürger ermöglicht. Allgemein bedeutet Gesellschaft lediglich die „räumliche Vereinigung von Personen“ (Strasser/Nollmann 2007, 177), sie umfasst mehrere, sich überschneidende Sphären und wird oftmals als Sammelbegriff für „alles verstanden [...]: Familien, Wirtschaft, Recht, Politik, Öffentlichkeit und Wissenschaft“ (Adloff 2005, 9). Die Zivilgesellschaft ist, im Gegensatz zur Gesellschaft, für Lefort ein spezifisch politischer und demokratischer Erscheinungsraum, der erst durch die Entflechtung von Macht, Wissen und Recht zutage treten kann (siehe näheres hierzu 2.4). Da Lefort dies jedoch nicht genau ausführt, ist diese Einordnung lediglich als Versuch einer Interpretation zu sehen.

⁵⁸ Nach Castoriadis instituiert sich Gesellschaft nicht ausschließlich durch die *Teilung* und der darauf folgenden Etablierung eines Staates, sondern „indem sie ein *Magma* imaginärer Bedeutung instituiert, die weit über das Feld des ‚Politischen‘ hinausgehen und die Welt, die Geschlechterverhältnisse, die Ziele des menschlichen Lebens usw. betreffen“ (Castoriadis 1990, 82).

Teilung nicht begreifbar, d. h. die Existenzmöglichkeit von Gesellschaft hängt von der Tatsache ihrer *Teilung* ab, welche am Ursprung der Gesellschaft steht (vgl. Gauchet 1990, 225). Umgekehrt wird die Gesellschaft erst durch den antagonistischen Gegensatz zu sich selbst begründet, also durch die *innere Teilung*, welche u. a. die Referenz der Gesellschaft auf sich selbst möglich macht (vgl. ebd.). Mit der These der *Teilung* macht Lefort sein postfundamentalistisches Argument stark: Die Existenz sowie die Identität der Gesellschaft kann demzufolge nicht auf der Grundlage eines „positiven“ Grundes gedacht werden. Vielmehr muss die Gesellschaft ihren Grund qua *Selbst-Teilung* in sich selbst suchen (vgl. Marchart 2010b, 28).

Entscheidend an Leforts These ist, dass hier Ursprung nicht als der Gesellschaft vorgängig, also als apriorische Gegebenheit zu verstehen ist (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 95). Denn dies würde voraussetzen, dass das Subjekt des Wissens die sozialen Praktiken und Strukturen von einem „Ort des Überflugs“ (ebd.) heraus beobachten könnte, d. h. außerhalb des „Fleisches des Sozialen“⁵⁹ situiert ist. Das Konzept eines Apriori, welches den Ursprung eines Ereignisses postuliert, setzt zudem das Ereignis „als ein für allemal vollendet“ (ebd.), was konträr zu Leforts postfundamentalistischer Haltung zu verstehen wäre. Denn dieses „ein für allemal vollendet“-Setzen eines Aprioris kommt einem Postulat eines letzten Grundes gleich. Um sich von der unmöglichen Suche nach einem vorherigen Ursprung des Politischen zu trennen, ist ein „radikaler Interpretationssprung“ (Gauchet 1990, 224) notwendig. Dementsprechend versucht Lefort das Ursprüngliche über eine doppelte Grenze der anwesend-abwesenden Gründung zu begreifen:

Das Ursprüngliche gibt sich in einer bestimmten Logik zu erkennen, die uns von der Bewegung des Ursprungs hin zu seiner Abwesenheit (eine Bewegung, die niemals an ihr Ende gelangen kann) zu seiner Bewegung hin zu seiner Anwesenheit überleitet (der Ursprung als sich vollendender scheitert schließlich dabei, vollständig zur Anwesenheit zu gelangen, und wir wenden uns dann dem Horizont seines Verschwindens zu) (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 96).

Diese Vorstellung einer nie abgeschlossenen Bewegung der für die Gesellschaft transzendentalen, dennoch nicht apriorischen, ursprünglichen *Teilung*, impliziert zwei miteinander zusammenhängende Annahmen. Einerseits dient das Argument oder die „Logik“ (ebd.) des Ursprünglichen dazu, die These, dass eine abgeschlossene Gründung der Gesellschaft möglich ist – so wie sie zahlreiche kontraktualistische Theorien vertreten – zurückzuweisen. Lefort zieht dieses Argument heran, um die Notwendigkeit einer fortdauernden Selbstinstitutionierung, also einem konstanten Selbstbezug der Gesellschaft,

⁵⁹ Es handelt sich um einen von Merleau-Ponty entlehnten Begriff. Scheulen/Cuvelier merken in ihrer Übersetzung von Lefort (1999) an, dass „Fleisch“ als „ ‚Zwischenbereich‘ zwischen raumzeitlichem Individuum einerseits und Vorstellungen und Gedanken andererseits“ zu begreifen ist. Demnach umfasst der Körper „eine Verflechtung des Sichtbaren und des ‚Sehens‘, an der Grenze zwischen dem Sichtbarwerden der Welt und dem ‚Unsichtbaren‘. [...] Eben jene weder geistige noch stoffliche noch aus als Repräsentation des Bewußtseins erscheinende Allgemeinheit des Wahrnehmens/Empfindens, die dem Ich-Selbst gewissermaßen angeboren ist und für die die traditionelle Philosophie keinen Namen hat, weil es das Unbestimmte selbst benennt, heißt bei Merleau-Ponty ‚Fleisch‘“ (Scheulen/Cuvelier in Lefort 1999, 96). In der Gebrauchsweise von Lefort des „Fleisches“ ist zu betonen, dass es sich nicht „um eine Substanz [handelt, N.A.], und es unterläuft – als ‚allgemeines Ding‘ die Identität“ (ebd.).

zu unterstreichen. Diese Selbstinstituierung lässt sich mit Leforts Worten als permanente *Formgebung* begreifen. Andererseits hat die gleichzeitig anwesend-abwesende Form der ursprünglichen *Teilung* zur Folge, dass die *innere Teilung* keinesfalls *de facto* wirksam wird und folglich abstrakt bleibt:

Weit davon entfernt, jemals als faktische Teilung kenntlich gemacht werden zu können, ist sie [die Teilung, N.A.] vielmehr unerfaßbar. Sie setzt sich beständig selbst aufs Spiel, löscht sich beinahe selbst aus, kehrt zurück, bis sie in dem Augenblick, in dem sie Gestalt annehmen würde, erneut auf das Risiko ihres Verschwindens trifft (Lefort/Gauchet 1990, 96).

Dass die gesellschaftliche *Teilung* unerfassbar ist, ist unter anderem ein Grund dafür, warum der gesellschaftliche Konflikt keine existentielle Gefahr für die Gesellschaft birgt. Vielmehr liegt in beiden *Teilungen* das Moment der Konstitution eines kollektiven, gesellschaftlichen Raumes (vgl. Lefort 1990a, 293).

An der These der *inneren Teilung* wird Leforts intensive Auseinandersetzung mit Machiavelli und seine Inspiration für seine eigene politische Theorie deutlich (vgl. Ingram 2006, 37).⁶⁰ Nach Machiavelli lässt sich im Inneren jeder Gesellschaft ein radikaler Konflikt ausmachen:

In jeder Stadt finden sich diese beiden [Volk und große Herren, N.A.] gegensätzlichen Richtungen. Dies ist darauf zurückzuführen, daß sich das Volk von den großen Herren nicht beherrschen und nicht unterdrücken lassen möchte, die großen Herren dagegen das Volk zu beherrschen und zu unterdrücken trachten. Aus diesen zwei gegensätzlichen Bestrebungen entstehen in einer Stadt drei verschiedene Wirkungen und zwar entweder die Alleinherrschaft oder die Freiheit oder die Anarchie (Machiavelli 1978, 39).

Dieser Konflikt vollzieht sich, Machiavelli zufolge, zwischen den sogenannten großen Herren, den Noblen und dem Volk: Es handelt sich also um einen Klassenkonflikt, der im Spannungsfeld zwischen dem Drang, Macht und Herrschaft auszuüben auf der einen Seite und dem Wunsch, keiner Macht und Herrschaft unterworfen zu sein auf der anderen Seite, zu verorten ist. Machiavelli begründet folglich die Existenz des unauflöslichen Konflikts mit der unterschiedlichen *umori* – den Begehrlichkeiten – der jeweiligen Akteure (vgl. Manent 1993, 181f.). Es darf jedoch nicht der Eindruck entstehen als handele es sich hier nur um eine Spannung zwischen zwei sozialen oder politischen Gruppen der Gesellschaft oder dass Lefort einzig behauptet, dass sich in einer modernen, sprich pluralistischen Gesellschaft stets Konflikte aus divergierenden Haltungen, Interessen und Klassen ergeben, welche unterschiedliche Symbole verwenden, um eine hegemoniale Stellung zu etablieren.⁶¹ Vielmehr ist der Kon-

⁶⁰ Siehe hierzu insbesondere Leforts 800 Seiten starke „*thèse d'état*“ (dt. Doktorarbeit) in Lefort (1972) „Le travail de l'œuvre Machiavel“. Lefort wird durch seinen Lehrer Maurice Merleau-Ponty auf Machiavelli aufmerksam. Merleau-Ponty fasst Machiavelli nicht als einen Zyniker auf, sondern begreift ihn als ersten Denker der Kontingenz politischer Verhältnisse. Durch die Lektüre Machiavellis erkennt Merleau-Ponty die Notwendigkeit der Konstitution und ständigen Rekonstitution der Bedingungen für die menschliche Koexistenz. Demnach müssen politische Subjekte ihr Erscheinen stets von Neuem selbst bestimmen (vgl. Niederberger 2009, 97).

⁶¹ So wie etwa Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in ihrer radikalen Demokratie- und Hegemonietheorie argumentieren. Zwar beruft sich Mouffe explizit auf Lefort (vgl. Mouffe 2008, 19f.), dabei klammert sie jedoch die eklatanten Unterschiede zwischen Lefort und Schmitt aus, auf welchen ihre (abgewandelte) Grundannahme für ihre Bestimmung des Politischen basiert (vgl. Ladwig 2009, 147). Mouffe begreift Politik stets als agonal. So vollziehen sich, nach Mouffe, politische Kämpfe zwar nicht nach Schmitts Freund/Feind-Unterscheidung, aber auf der Basis von Freund/Gegner Kategorisierungen.

flikt ein gesellschaftskonstitutiver sowie unauflösbarer und irreduzibler Antagonismus, welcher allen sozialen sowie kulturellen Praktiken, Sitten und Traditionen vorausgeht: Dieser radikale Antagonismus ist *strukturell* zu begreifen, nach Lefort unterliegt er jeder Gesellschaft (vgl. Lefort 1972, 725). Der Wunsch zu beherrschen oder jener nicht beherrscht zu werden, lässt sich nicht dadurch befriedigen, dass die jeweiligen Akteure ihm nachkommen – ganz davon abgesehen, dass sich diese Wünsche nach Macht- und Herrschaft(sfreiheit) diametral entgegenstehen. Schließlich gehen Machiavelli und Lefort davon aus, dass beide „Begehren“, d. h. der Herrschaftsdrang sowie der Freiheitsdrang, prinzipiell unersättliche sind: „par principe également ‘insatiabiles’“ (vgl. Lefort 1972, 382). Diese zwei gegensätzliche Begehren determinieren zum einen die Existenz und grundsätzliche Relation zwischen den sozialen Klassen sowie zum anderen die politische Gemeinschaft als solche (vgl. ebd.). Die *innere Teilung* bildet den ultimativen und unzerlegbaren Kern der Gesellschaft. Die Existenz zweier Klassen wird vollkommen von diesem Antagonismus festgelegt (vgl. ebd.). Es sei angemerkt, dass Leforts These des unüberwindbaren Konflikts eine Distanzierung gegenüber liberal-kontraktualistischen Konzeptionen sowie gegenüber der marxistischen Theorie impliziert: Während der Marxismus davon ausgeht, dass sich der gesellschaftliche Antagonismus zwischen den Klassen im Zuge einer Sozialisierung der Produktionsmittel und dem langfristigen Absterben des Staates einstellt (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 94), ist die *innere Teilung* für Lefort nicht nur unauflösbar, sondern sogar notwendig für die Selbststituierung der Gesellschaft (vgl. Marchart 2001, 25).⁶²

Kritisch anzumerken ist, dass Lefort, sich auf den Gedanken Machiavellis berufend, den Kern einer seiner Hauptthesen auf keine Quelle zurückführt oder zurückführen kann. Sprich: Er benennt keine plausible Erklärung dafür, dass jede Gesellschaft von einem inneren Antagonismus geprägt ist. Warum wollen „Noble/Reiche“⁶³ beherrschen, Arme jedoch nicht beherrscht werden? Wie kommt es dazu, dass, nach Lefort, sich seit jeher zwei soziale Klassen herausbilden, eine mit einem Herrschaftsverlangen und die andere mit dem gegenteiligen? Oder moderner formuliert: Worin liegt die Ursache für den radikalen Konflikt, woher entspringt dieser? Verwundert es nicht, dass diese zwei Begehren in einer nachhaltigen, historischen Kontinuität stehen? Und wie verhält es sich mit der Mittelschicht, welche sich in der Moderne herausbildet? Den Grund dieser Differenz der „Begehren“ in der Sozialisation oder gar in biologistischen Erklärungen, also z. B. in gewissen Genstrukturen von armen und reichen Menschen, zu suchen, ist kaum überzeugend. Leforts indirekte Hinweise auf die Frage nach

Der Unterschied liegt darin, dass ein Gegner im Gegensatz zum Feind innerhalb eines demokratischen Streits nicht in seiner Existenz negiert wird, sondern, dass sich Gegner innerhalb eines bestimmten, institutionellen Rahmens dennoch ein Mindestmaß an Respekt zollen, was letztlich die demokratische Mannigfaltigkeit garantiert (vgl. ebd.). Lefort lehnt beispielsweise die Schmittsche Identifikation einer Nation durch einen existentiell bedrohlichen Feind im Inneren oder Außen einer Gesellschaft vehement ab. Ebenso begreift Lefort die Institution des Rechts als dasjenige, welches den Raum der Politik erst eröffnet während Schmitt umgekehrt von einem politischen Souverän ausgeht, welcher im politischen Ausnahmezustand den Rechtszustand einrichtet (vgl. Wagner 2010, 131).

⁶² Lefort weist folglich das marxistische Argument zurück, dass die gesellschaftliche Teilung auf eine ökonomische Grundlage zurückzuführen sei (vgl. Gauchet 1990, 224).

⁶³ Machiavelli und Lefort verwenden kein einheitliches Vokabular: Die Noblen werden auch Reiche oder Große genannt.

einem Grund für den gesellschaftlichen Konflikt lassen sich nicht in eindeutiger Hinsicht auslegen, vielmehr teilen sie sich in zwei, kaum miteinander zu vereinbarenden Positionen (vgl. Poltier 1993, 140.). Der erste Lösungsweg ließe sich in der These verfolgen, dass der Gegensatz zwischen den zwei unterschiedlichen sozialen Begehren sowie die soziale *Teilung* sich beide gegenseitig voraussetzen: Die soziale, *innere Teilung* setzt per Definition die gegensätzlichen Begehren voraus. Andersherum können die gegensätzlichen Begehren jedoch schwer eine *innere Teilung* voraussetzen (vgl. Poltier 1993, 144ff.). Auch die Begehren oder Antagonismen lassen sich nicht als sich gegenseitig bedingend klassifizieren: Das Begehren der Armen, welches gänzlich negativ bestimmt ist, hat schließlich seinen Ursprung in jenem der Reichen, es ist folglich extrinsisch motiviert und als Reaktion und Konsequenz auf das Begehren der Reichen zu werten. Es handelt sich also nicht um eine Art biologisches oder kulturelles Erbe der Armen, vielmehr entspringt das Begehren der Armen aus dem Herrschaftswillen der Reichen (vgl. ebd.). Es ließe sich als eine Art Reflex deuten. Umgekehrt lässt sich jedoch nicht herausstellen, woher das Begehren der Reichen seinen Ursprung nimmt, da es sich nicht aus dem Begehren der Armen ableiten lässt, wenn man letzteres als nachträglich begreift. Dieses hier eingeführte Argument unterstellt ein sich intersubjektiv bedingendes Verlangen, welches jedoch zu keiner Klärung der oben gestellten Fragen führt und eine Priorität des Machtbegehrens unterstellt. Darüber hinaus, lassen sich bei Lefort keine greifbaren Anhaltspunkte dafür finden, dass die Begehren sich tatsächlich gegenseitig bedingen. Er behauptet lediglich: „le peuple rencontre [dans les Grands (dt. in den Reichen), N.A.] son adversaire naturel, l'Autre qui le constitue comme objet immédiat de son désir“ (Lefort 1972, 383). Diese an naturalistischen Erklärungsversuchen erinnernde Aussage („son adversaire naturel“) klärt weder die Reaktion der Armen noch das Herrschaftsverlangen der Reichen. Schließlich wäre es ebenso denkbar, dass die Armen nicht reflexhaft auf das Begehren der Reichen reagieren, sondern die Herrschaftsausübung einfach ertragen – ohne dass sie das befriedigen würde, aber auch ohne dass sie dagegen revoltieren und es zu sozialen Spannungen oder gar zur radikalen Revolte kommt, welche die Gesellschaft in einen Bürgerkriegs ähnlichen Zustand versetzt. Darauf geht Lefort jedoch nicht ein, sondern übernimmt Machiavellis Argument unkritisch und setzt es als konsistent voraus. Kurz: Die Vorstellung einer historisch gleichzeitigen sowie kontinuierlichen, sich wechselseitig bedingenden Genese beider Verlangen ist aus den genannten Gründen nicht überzeugend.

Der zweite Hinweis, der sich zur Beantwortung der gestellten Fragen verfolgen lässt, liegt in der Frage des Subjekts:

Car entre le désir du peuple de ne pas être commandé, opprimé, et celui de commander, opprimer, il n'y a pas de négociation concevable: ce qui fait l'un fait l'autre, en cela même qu'ils s'excluent; le sujet qui surgit en un pôle du désir rencontre en l'autre son double en s'y abolissant (Lefort 1972, 723).

Lefort intendiert in dieser Textpassage die Irreduzibilität des sozialen, inneren Konflikts zu rechtfertigen: Der Konflikt ist so fundamental, dass kein gesellschaftlicher Kompromiss oder Vertrag dazu im-

stande wäre, ihn einzudämmen. Mit dieser These geht auch eine Rechtfertigung des Klassenkampfes einher, der in diesem Kontext ebenso unweigerlich und irreduzibel erscheint. Dieser hat, nach Lefort, jedoch keine ökonomische Grundlage, er führt auch nicht zu einem historischen Zielpunkt, sondern wird lediglich postuliert: Es wird immer zu einem Kampf der Klassen kommen und Aufgabe demokratischer Politik ist es, diesen Kampf zu institutionalisieren. Erstaunlich ist, dass Lefort in diesem Zitat von *einem* Pol des Verlangens („un pôle du désir“) spricht, zumal er zuvor stets zwei Verlangen von einander getrennt hat. Demzufolge existiert nur ein Pol des Verlangens, welcher sich in zwei, sich gegenseitig ausschließende Begehren ausdifferenziert: Das gleichzeitige Engagement in beiden Begehren ist demnach ausgeschlossen (vgl. Poltier 1993, 145). Streng genommen, bedeutet das jedoch nicht, dass ein Subjekt nicht durchaus beide Verlangen in sich tragen kann. In diesem Zusammenhang ist auch interessant, dass Lefort gesellschaftliche Klassen negativ bestimmt: „[...] une classe, n'existe que par le manque qui la constitue en face de l'autre“ (Lefort 1972, 382). Die Definition einer Klasse beruht demzufolge nicht auf ihr inherenten Merkmale, wie beispielsweise ihr Verlangen nach Herrschaft/Kapital oder marxistisch betrachtet durch ihren Anteil an den Produktionsmitteln bzw. ihre Position im Produktionsprozess, sondern ist äußerlich bestimmt durch die Differenz oder Relation zu einer anderen Klasse – durch ihren Mangel, wie es Lefort ausdrückt (vgl. ebd.). Leforts relationale Definition der Klasse steht im Kontrast zu seiner von Machiavelli entlehnten These der Begehren der Reichen und Armen. Wenn sich Arme und Reiche ausschließlich durch die Differenz zur anderen Klasse begreifen lassen, dann wird streng genommen die Kategorie der Herrschaft bzw. der Herrschaftsfreiheit obsolet. Denn diese Klassendifferenz ließe sich auch an finanziellen Unterscheidungsmerkmalen festmachen, durch Statussymbole z. B., und müsste sich nicht darauf beziehen, dass die einen herrschen und die anderen nicht beherrscht werden wollen. Zudem stellt sich wieder die bereits diskutierte Frage der Ursprünglichkeit bzw. der gleichzeitigen Genese der Klassen, wenn eine Klasse nur in Differenz zu einer anderen zu begreifen ist und darüber hinaus keinerlei andere Eigenschaften aufweist (vgl. ebd.). Sprich: Wie können sich zwei Klassen gleichzeitig herausbilden, welche nur in Relation zueinander bestehen? Lefort klärt diesen Zusammenhang nicht näher auf.

Folgendes Zitat präzisiert, dass das menschliche Verlangen des Subjekts sich in zwei, miteinander unkompatible Teile spaltet: „le désir d'avoir“ (der Reichen) und „le désir d'être“ (der Armen) (Lefort 1972, 727). Das bedeutet, dass sich nicht zwei Klassen an Menschen ausmachen lassen, die je nach wirtschaftlicher Stellung entweder herrschen oder nicht beherrscht sein wollen, sondern dass jeder Mensch prinzipiell beide Begehren in sich trägt. Lefort macht diesen Aspekt jedoch nur unzureichend klar. Welche Faktoren letztlich dazu beitragen, dass das eine oder andere Verlangen aktiviert wird, ist gleichwohl undurchsichtig.

Lefort, auf Machiavellis These des radikalen Konfliktes rekurrierend, bestimmt dabei die Entität des Volkes wie folgt:

[...] il s'avère que le concept de 'peuple' recouvre une opposition. Ou, pour le dire autrement, à l'intérieure du peuple, communauté apparente à laquelle l'État assigne son identité, de découvrir la masse des sans pouvoir – 'peuple' au sens précis qui le soustrait à l'unité fictive que le langage politique lui impose. C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait, car ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents ; c'est, Machiavel le dit sans ambages, que les uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas. Leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux 'appétits', par principe également 'insatiables' (Lefort 1972, 382).

Nach Lefort verdeckt die Bezeichnung des „Volkes“ die Opposition zwischen den Armen und den Reichen. Lefort beschreibt an dieser Stelle das Volk, welches seine Identität aus dem Staat speist, als Masse ohne Macht, als Ohnmächtige („la masse des sans pouvoir“).⁶⁴ Seine Definition des Volkes ist wichtig, um die Bedeutung der *inneren Teilung* zu verstehen: Denn Leforts Ausführungen lassen in diesem Zitat darauf schließen, dass er unter „Volk“ lediglich die Armen begreift, da er zwischen den „Großen“ und dem „Volk“ unterscheidet, die zwei unterschiedliche Klassen bilden („ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple“). Wie bereits angedeutet, beinhaltet der irreduzible, strukturelle Antagonismus bei Lefort mehr als einen faktischen Konflikt: Es ist eher ein allgemeiner, kontinuierlicher Kampf gegen jegliche Formen der Herrschaft (vgl. Wagner 2010, 131). In diesem Kampf wird um die *Freiheit* von einer bestimmten Herrschaftsausübung gekämpft. Es stehen sich also keine klar definierten Parteien im Wettstreit um Form und Gestaltung politischer Institutionen gegenüber, die sich je nach politischer Lage durchsetzen können oder nicht. Vielmehr enthüllt die *innere Teilung* die Spannung zwischen dem Freiheitsstreben (des Volkes) auf der einen Seite und den *de facto* herrschenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen auf der anderen Seite (vgl. ebd.). Lefort arbeitet jedoch nicht einen konsistenten Volksbegriff im Sinne von *demos* heraus, sondern ersetzt eher die Kategorie des Volkes durch den Begriff der Zivilgesellschaft.

2.3.3 *Teilung als Garant für soziale Kohäsion?*

Wie lässt sich nun Leforts paradoxe Annahme, dass die *innere Teilung* zur Herstellung und Sicherung sozialer Kohäsion fungiert und derart eine integrierende Wirkung entfaltet, erklären? Analog zur *äußeren Teilung*, ist die *innere Teilung* nicht von einem vorherigen Ereignis abgeleitet, sondern ist als sich selbst begründend aufzufassen. Die Divergenz zwischen den gesellschaftlichen Interessen zwingt gesellschaftliche Akteure zur sozialen Interaktion und zur gegenseitigen Bezugnahme. Erst in dieser konfrontativen Auseinandersetzung konstituieren sich Akteure, welche sich im Streit um einen gemeinsamen Gegenstand im gleichen Handlungsraum bewegen und aufeinander treffen.⁶⁵ Das Frei-

⁶⁴ Leforts Volksbegriff ist analog zu Rancières Kategorie der Anteillosen zu denken. Beide Theoretiker verstehen darunter, die von Macht, gesellschaftlichem Status und politischem Gehör Ausgeschlossenen. Rancière fügt den Anteillosen, im Gegensatz zu Lefort, jedoch noch die Kategorie des *demos* hinzu, dem politisch agierenden Volk.

⁶⁵ An dieser Stelle erinnert Lefort stark an Hannah Arendt, welche das Politische in der Begegnung von pluralistischen Akteuren und Interessen im öffentlichen Raum verortet (siehe vorliegende Arbeit, Einleitung, Seite 6).

heitsstreben des Volkes bewirkt zudem, dass im Prozess der Erkämpfung und Etablierung weiterer, neuer politischer Institutionen zur Sicherung oder Erweiterung der Rechte, der Sinn, die Form und die Legitimität der politischen Gemeinschaft stets neu verhandelt werden. Auf diese Weise, argumentiert Lefort, lässt sich die wiederkehrende Rückführung der Gesellschaft auf ihren Begründungsmoment, an die Erfahrung ihrer Instituierung vollziehen (vgl. Richter 2010b, 6). Die Rückführung der Ordnung auf ihren Grund kommt einer Bindung an Institutionen gleich, welche die Inszenierung und vollkommene Identifikation eines Akteurs, wie beispielsweise dem König, einem Führer oder einer bestimmten Klasse, mit der Macht unterbindet (vgl. Wagner 2010, 134). Demgemäß erweist sich die Gesellschaft gleichzeitig als Ort der Koexistenz und der Konfrontation: „[...] la contradiction qui déchire la société – qu’elle est à la fois le lieu de la coexistence et du heurt des appétits“ (Lefort 1972, 423). Wie ist es jedoch möglich, dass die Gesellschaft an ihrem fundamentalen, radikalen Konflikt nicht auseinander bricht? Führt die fundamentale Spaltung nicht zu, an den Hobbesschen Naturzustand erinnernden, politischen Umständen des reinen Antagonismus, der absoluten Gegnerschaft? Kann eine vollkommen antagonistische Gesellschaft überhaupt noch als eine Gesellschaft begriffen werden? Lefort plädiert für einen symbolischen Ausgang, ein symbolisches Ventil für den Konflikt, der andernfalls das Potential zur Selbstzerstörung in sich trägt. Soziale Kohäsion kann die *innere Teilung* nur in Verbindung mit der *äußeren* erzielen. Denn die Spaltung der Machtinstanz von der Zivilgesellschaft eröffnet einen Ort, der sich als Sphäre der symbolischen Auseinandersetzung und Verlagerung des gesellschaftlichen, radikalen Konfliktes erweist. Lefort argumentiert, dass diese Übertragung auf einen symbolischen Ort, auf eine politische Bühne, dem Konflikt seinen radikalen Charakter, seine Gewaltsamkeit nimmt. Dies bewirkt, dass sich der Konflikt nicht zu einer realen Spaltung entwickelt (vgl. Lefort 1990a, 294).⁶⁶

Diese symbolische Übertragung ist nur im Zusammenhang mit dem repräsentativen Charakter der Demokratie und der Macht als Referenzpunkt der Übertragung zu denken (vgl. Gaus 2004, 74). Dies erfolgt auf zweifache Weise: Erstens wird in der Demokratie der Ort der Macht periodisch neubesetzt. Die Wahl als Instrument dieser Besetzung neuer Repräsentanten des Volkes wird zum kollektiven Gegenstand eines öffentlichen, politischen und gesellschaftlichen Diskurses, in welchem sich verschiedenste Akteure um Positionen streiten und dadurch als Akteure überhaupt konstituieren. Zweitens spiegelt der politische Kampf die *innere Teilung* sowie faktische, soziale Interessenskonflikte bildlich wider und verleiht ihnen auf diese Weise einen symbolischen Charakter (vgl. ebd.):

Die Teilung und der Antagonismus zwischen den Menschen, deren Existenz in der Gesellschaft zunächst tat-

⁶⁶ An dieser Stelle lässt sich eine Analogie zu Rancières konfliktzentrierter Politikdefinition ziehen. Zwar argumentieren beide Autoren mit unterschiedlichen theoretischen Hintergründen, verschiedenem Vokabular und etwas verschiedenen Zielrichtungen, jedoch bedeutet Leforts These, dass die *innere Teilung* auf der politischen Bühne ihre radikale Natur verliert, nichts anderes als Rancières Aussage, dass sich der Dissens in der politischen Sphäre artikulieren muss – ansonsten radikalisiert er sich in anderen Sphären, was sich u. a. im (wieder)aufkommenden Rechtsradikalismus in Europa manifestiert. Siehe hierzu vor allem Kapitel 3.3.3 zu Rancières Ausführungen zu konsensuellen Demokratien.

sächlich anerkannt wird, werden durch eine *Verschiebung ihrer Identifikation* auf die Ebene der Macht gebannt – die Teilung und der Antagonismus finden dann eine symbolische Auflösung, in *ihrem Auftreten auf einer Bühne und ihrer bildlichen Darstellung* (Lefort/Gauchet 1990, 112).⁶⁷

Diese symbolische Auflösung des inneren gesellschaftlichen Konfliktes auf der politischen Bühne vollzieht sich hauptsächlich auf der Ebene des institutionellen Mechanismus der demokratischen Wahl (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 114). Demnach zeichnet sich das demokratische Dispositiv in erster Linie dadurch aus, dass es den gesellschaftlichen Konflikt und die *Teilung* innerhalb der Gesellschaft akzeptiert und institutionalisiert (vgl. Lefort 1978b, 351). Die Wahl bewegt sich, analog zur doppelten Bewegung der Macht, entlang der *Instituierung-Destituierung* (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 114ff.; 120). Dabei lassen sich drei Phasen ausmachen, welche zirkulär auf einander verweisen: vor, während sowie nach der Wahl. Vor der Wahl ist eine Trennung der Macht von der Zivilgesellschaft auszumachen: Die gesellschaftlichen Akteure nehmen zwar auf einen symbolischen Konflikt Bezug, dieser liegt jedoch zeitlich weiter zurück. Die Distanz zwischen der Zivilgesellschaft und dem Ort der Macht ist also als Abstand des symbolischen Konflikts zum faktischen „re-instituiert“ (ebd.). Während der Wahl, das bedeutet bei der Abgabe der Wahlstimme, erfolgt eine Aufhebung der Trennung von Macht und Zivilgesellschaft, da die Zivilgesellschaft auf die politische Bühne tritt und damit der einst symbolische Konflikt wieder Einzug in die Gesellschaft erhält (vgl. ebd.). Lefort begreift die Wahl nicht etwa als einen Ausdruck des Willen des Volkes, sondern als Auseinandertreten der Gesellschaft in einen ursprünglichen Antagonismus. Im Moment der Stimmabgabe erweist sich der Ort der Macht als Leerstelle, er ist in diesem Moment vollkommen unbesetzt, da die alten Vertreter abgelöst sind, ohne dass neue gewählt worden sind. Die Phase der Stimmabgabe ist, nach Lefort, jene der Destituierung des Abstandes zwischen der Macht und der Zivilgesellschaft (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 115). Nach der Wahl wird der Ort der Macht neubesetzt und somit der Konflikt wieder auf die politische Bühne übertragen sowie die Trennung von Macht und Zivilgesellschaft wieder instituiert.

Das für Lefort charakteristischste sowie bedeutsamste Merkmal der demokratischen Wahl ist ihre Periodizität, welche den Charakter der fortwährenden Selbstinstituierung der Gesellschaft aufweist (vgl. Habib/Mouchard/Pachet 1993, 9f.). Mit der Wahl gründet sich eine demokratische Gesellschaft stets neu: Jede Wahl besetzt den Ort der Macht neu und verweist auf diese Weise auf seine grundsätzliche Unbesetzbarkeit (vgl. Gaus 2004, 75). Die demokratische Gesellschaftsform stellt dabei eine „körperlose Gesellschaft (*société sans corps*)“ (Lefort 1990a, 295) dar. Das bedeutet, dass sie nicht die Vorstellung einer organischen Totalität der Gesellschaft für sich beansprucht (vgl. ebd.). Der „Wille des Volkes“ existiert, nach Lefort, nicht, er kann keine einheitliche Entität bilden – allein aufgrund der Tatsache, dass er zunächst durch die politische Willensbildung geformt und später ausgezählt werden

⁶⁷ Hervorhebung im Original. Es sei angemerkt, dass der französische Begriff „figuration“, hier mit „bildliche Darstellung“ übersetzt, sowohl im Sinne von szenischer Auftritt, rhetorischer Figur als auch bildlicher Darstellung im Allgemeinen zu verstehen ist. Da es kein deutsches Korrelat für „figuration“ gibt, wird es, nach Angabe der Übersetzerin Katharina Menke, je nach Bedeutungszusammenhang mit „bildlicher Darstellung“ oder mit „bildlichem Auftreten“ übersetzt.

mus. Lefort intendiert anhand dieser These der demokratischen Wahl die (oftmals von marxistischer Position geäußerte) Kritik, dass Demokratien lediglich auf formaler Ebene existieren, zurückzuweisen. Die marxistische Kritik an der Demokratie proklamiert, dass Wahlen die realen ökonomischen und damit einhergehend politischen Machtverhältnisse verdecken und mystifizieren, da Wahlen nicht über die realen Machtverteilungen in der Gesellschaft entscheiden. Lefort entgegnet dem, dass die demokratische Wahl nicht zur (Um)Verteilung von Machtverhältnissen fungiert. Vielmehr besteht ihr vor-dergründiger Sinn darin, als symbolisches Ventil des gesellschaftlichen Konflikts zu dienen. Demnach werden Macht und Konflikt in demokratischen Wahlen symbolisch als real inszeniert und markieren auf diese Weise die Kontingenz politischer, sozialer und gesellschaftlicher Verhältnisse.

So kommt Lefort zu dem zunächst paradox erscheinenden Schluss, dass die demokratische Wahl (als Prozedur der Neubesetzung politischer Repräsentanten) den Ort der Macht als Leerstelle erhält (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 116). Abschließend gilt es anzumerken, dass die Gefährdung der Demokratie nicht nur in der dauerhaften Besitznahme der Macht besteht. Vielmehr gefährdet das gesellschaftliche Missachten der Funktion, welche die Demokratie für die Integration und Reproduktion der Gesellschaft hat, ebenfalls das demokratische Dispositiv (vgl. Niederberger 2009, 101).

2.4 Die Entflechtung von Macht, Recht und Wissen oder die Selbstinstitution der Zivilgesellschaft

Mit der „demokratischen Erfindung“ geht, neben der Entkörperung des Ortes der Macht, auch die Hinterfragung der Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens einher (vgl. Lefort 1990a, 294). Es kommt zu einer „Entflechtung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären“ (Lefort 1990a, 293) – sobald die Machtinstanz nicht mehr das generische sowie das organisatorische Prinzip eines Gesellschaftskörpers verkörpert, sich aus ihr nicht eine vermeintlich transzendente Vernunft und Gerechtigkeitskonzeption ableiten lassen (vgl. Lefort 1988, 17f.; 1990a, 294). Mit dieser Entflechtung wird ein neuer, andersartiger Bezug zur Wirklichkeit konstituiert, welcher seine Grenzen nun in den „Vergesellschaftungsgeflechten und spezifischen Handlungsbereichen“ (ebd.) findet. Beispielsweise konkurrieren in der wissenschaftlichen Sphäre verschiedenste, nicht selten diametral zu einander stehende Erkenntnisse und „Wirklichkeiten“: Die ökonomischen, technischen, medizinischen oder pädagogischen (etc.) „Wirklichkeiten“ versuchen sich gegenüber anderen zu etablieren und definieren sich dabei nach eigenen, spezifischen Normen (vgl. ebd.).⁶⁸ Mit der Entkörperung der Prinzipien des Rechts sowie des Wissens muss die Instanz der Macht stets ihre Legitimationsgrundlage suchen bzw. neu finden. Wie bereits dargestellt, steht Macht in der Demokratie in einem konstanten Wettstreit, der einen unendlichen Charakter aufweist. Die Sphären des Rechts sowie der Erkenntnis stehen im demokrati-

⁶⁸ Im Gegensatz zu Luhmann, geht Lefort davon aus, dass gesellschaftliche Teilsysteme sich aus einer „neuen symbolischen Konstituierung des Gesellschaftlichen“ (Lefort 1990a, 294) heraus bilden und somit das Resultat einer demokratischen Formgebung darstellen (vgl. ebd.).

schen Dispositiv ebenfalls unter einer permanenten Infragestellung. Im Zuge der Autonomisierung beider Sphären ist das Recht einer normativen Diskussion über seine Grundlagen und das Wissen einer Diskussion zu seinen Wahrheitsgrundlagen unterworfen. Die Entflechtung der drei Sphären hat zur gemeinsamen Konsequenz, dass ihre Grundlegungsversuche unabgeschlossen sind und dass die Grenzen zwischen den Handlungssphären akzeptiert werden müssen (vgl. Marchart 2001, 176).

Im Zuge der Entflechtung der drei genannten Sphären entwickelt sich die Zivilgesellschaft zum Ort der Verhandlung der Fragen autonomer Selbstinstitution: „[...] die Abgrenzung eines politischen Handlungsbereichs im eigentlichen Sinne setzt zugleich Aktivitäten frei, deren Normen sich der Macht entziehen. Eine Zivilgesellschaft (*société civile*) löst sich vollständig vom Staat ab“ (Lefort 1990b, 49). Das Zitat verdeutlicht, dass, Lefort zufolge, in der vom Staat abgetrennten Sphäre der Zivilgesellschaft keine richterliche, staatliche oder moralische Instanz entscheiden kann, was als legitim und als illegitim gilt. Vielmehr zeichnet sich die demokratische Gesellschaftsform und ihre Institutionierung gerade durch die Rechtmäßigkeit der Diskussion über Legitimität und Illegitimität aus (vgl. Lefort 1986d, 57). Diese Diskussion verläuft notwendigerweise ohne jegliche zeitliche Vorgabe und ohne (inhaltlichen) Zielpunkt (vgl. Lefort 1988, 39). Sie konstituiert, neben der symbolischen Neuausrichtung des Ortes der Macht, den öffentlichen Raum (vgl. ebd.). Welches Entscheidungskriterium oder welche Urteilsbasis herangezogen wird, um zu entscheiden, was legitim und was illegitim ist, das spezifiziert Lefort jedoch wenig. Er betont lediglich, dass es weder einen „großen Richter“ (*grand juge*) geben kann, der anordnet was legitim ist, noch kann es sich um momentane, mehrheitliche Stimmungslagen handeln, welche als Kriterien der Diskussion gelten (vgl. Lefort 1986d, 59). Schließlich seien punktuell gemessene Mehrheiten zum einen leicht manipulierbar sowie fluide und zum anderen garantieren sie keinerlei demokratische Wertegrundlegung.

Die *innere Teilung* und *äußere Teilung*, d. h. sowohl der innergesellschaftliche Konflikt als auch die Loslösung der Zivilgesellschaft vom Ort der Macht bzw. vom Staat, stellen dabei die Voraussetzung eines jeden zivilgesellschaftlichen Verhandlungsprozess dar. Die Trennung von Zivilgesellschaft und Staat unterscheidet die Demokratie ferner vom Totalitarismus, in welchem Gesellschaft und Staat miteinander verschmelzen und sich folglich keine autonome, selbstinstitutionierende Sphäre der Gesellschaft entwickeln kann. Diese Trennung lässt sich jedoch nicht als faktische Spaltung begreifen: Die Sphäre der Öffentlichkeit tilgt die strenge Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Nicht-Politischen, zumal die Zivilgesellschaft in das Politische in der Hinsicht verwickelt ist, als dass sie Teil der demokratischen Gesellschaft ist und insofern ihre Existenz eine (normative) „Frage der Politik“ ist.

Durch die gegenseitige, intragesellschaftliche Anerkennung bürgerlicher Rechte sowie Bestätigung der Akteure als Gleiche wird eine öffentlich-politische Sphäre geschaffen, in welcher gesellschaftliche Konflikte verschiedenster Gruppen durch gesellschaftliche Machtausübung (über sich selbst) verhan-

delt werden können. Insbesondere anhand von politischen Freiheitsrechten wird eine autonome, zivilgesellschaftliche „Selbstregierung“ (Rödel 1990, 24) möglich, die jedoch stets provisorischer, vorläufiger Natur ist. Dieser vorläufige Charakter der institutionellen Verfahren der Konfliktaustragung ist die charakteristische Eigenschaft einer libertären Demokratie: Das politische Engagement und das Einklagen neuer Rechte politischer Minderheiten sowie sozialer Bewegungen hält die öffentlich-politische Sphäre offen, sodass sie sich nicht institutionell verfestigen kann oder gar den Übergang in totalitäre Herrschaft einleitet (vgl. Rödel 1990, 28; Geenens 2008, 278). Das Aufkommen bzw. die Deklaration der Menschenrechte deuten auf die Entflechtung von Recht und Macht innerhalb der Demokratie hin: Recht und Macht befinden sich demnach nicht mehr innerhalb ein und desselben Pols, da die Menschenrechte, aus der Perspektive der Macht, im Außen der Macht zu verorten sind (vgl. Lefort 1986d, 46). Vielmehr liegen die Menschenrechte innerhalb der Zivilgesellschaft, da die Gesellschaft sie erklärt und einfordert. Folglich gehören sie zum Instrument der Auto- bzw. Selbstinstitution der Zivilgesellschaft. Die Menschenrechte sichern in erster Linie die Unabschließbarkeit der demokratischen Diskussion um Legitimität und Illegitimität, da sie inhaltlich offen und stark interpretier- bzw. erweiterbar sind und somit keine ewigen, abgeschlossenen Prinzipien darstellen. Lefort akzentuiert, dass Menschenrechte nicht lediglich formale Rechte sind, sondern dass in ihrem Namen reale Kämpfe gegen Unterdrückung und willkürliche Formen der Herrschaft geführt werden (vgl. Lefort 1990c, 241). Mit der Erklärung der Menschenrechte und der damit zusammenhängenden Konstitution eines öffentlichen Raumes muss sich die Macht fortwährend mit rechtlichen Ansprüchen zivilgesellschaftlicher Akteure auseinandersetzen. Der Kampf um Menschenrechte stellt ein generatives Prinzip demokratischer Gesellschaftsformen dar. Menschenrechte generieren in dem Sinne die Demokratie neu, als dass durch die Einbeziehung stets neuer, anderer Minderheiten, wie beispielsweise Homosexuelle, Arbeitslose oder Migranten, die einst gegebene Formulierung der Menschenrechte und die Sphäre des Rechts sowie der an der Demokratie partizipierenden Akteure kontinuierlich erweitert werden. Die Menschenrechte tragen zur Einforderung neuer Rechte maßgeblich bei, indem soziale Gruppen und Akteure fordern, in die Kategorie „Mensch“ innerhalb der Menschenrechte einbezogen zu werden (vgl. Lefort 1990c, 262). Generativ sind Menschenrechte – und das unterscheidet sie vom positiven Recht – insofern sie innerhalb der Gesellschaft einen Bezugsrahmen setzen, der die Infragestellung von positivem Recht zur Folge haben kann (vgl. Marchart 2001, 178). Jeder Menschenrechtsformulierung wohnt demnach die Forderung einer Reformulierung inne, das bedeutet, dass die einst erworbenen Rechte notwendigerweise dazu fungieren, die Forderung nach neuen Rechten, die andere Minderheiten oder Bezugsgruppen einbeziehen, zu fördern (vgl. Lefort 1990c, 262). Nur ein Recht kann dabei nicht infrage gestellt, kritisiert oder revidiert werden: „das Recht, Rechte zu haben“ – eine von Hannah Arendt entlehnte Formulierung Leforts. Lefort drückt damit die Möglichkeit aus, besondere Freiheiten und Institutionen verlangen zu können, weil die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit dazu ver-

pflichtet ist, Freiheit nicht zu bedrohen. Diese Forderung, auf „das Recht, Rechte zu haben“ hat also bei Lefort, gegensätzlich zu Arendt, eine konkrete politische Dimension. Dabei ist die Erweiterung der Inklusion weiterer sozialer Gruppen in die Menschenrechte von konstitutiver Bedeutung für die Demokratie sowie für die demokratische öffentliche Sphäre, da sie sie stets von neuem generiert (vgl. Poltier 1993, 261): „Der demokratische Staat überschreitet aber die Schranken, in die der Rechtsstaat traditionellerweise verwiesen wird. Er erprobt Rechte, die ihm noch nicht inkorporiert sind“ (Lefort 1990c, 263). Diese Überschreitung, Neufindung und Generierung der Rechte sowie der demokratischen Konstitution räumt Lefort einen fundamentalen Stellenwert ein: Es handelt sich um genau das Moment, das Potential hat, Politisches zu generieren.⁶⁹ Die Gesellschaft verändert sich dadurch entweder beständig selbst oder erscheint zumindest stets als veränderbar (vgl. Lefort 1990c, 266).

Generativ bedeutet in diesem Zusammenhang aber auch, dass diese Prinzipien nicht in der Art und Weise existieren wie positive Institutionen beispielsweise, deren Elemente sich faktisch feststellen und benennen lassen. Vielmehr ist ihre Wirksamkeit von der gesellschaftlichen Zustimmung abhängig, welche an der gesellschaftlichen Existenzweise und an deren menschenrechtliches Bewusstsein gebunden ist (vgl. Lefort 1990c, 264). Das Bewusstsein, welches die Mitglieder eines demokratischen Kollektivs entwickeln, ist ebenso wichtig, um Menschenrechtsverletzungen überhaupt als solche wahrnehmen zu können. Das bedeutet, dass Menschenrechte nicht lediglich zur weiteren Inklusion politischer, sozialer Minoritäten dienen, sondern dass sie auch die Wahrnehmung der demokratischen Gesellschaft hinsichtlich Ungleichheiten formen und auf diese Weise den Kampf gegen Unterdrückung implizit fördern (vgl. Lefort 1990c, 263). In diesem Rechtsbewusstsein, so Lefort, liegt die symbolische Bedeutung der Menschenrechte (vgl. Lefort 1990c, 265). Menschenrechte lediglich auf individuelle Freiheitsrechte zu reduzieren, verkennet ihre symbolische Dimension, welche in der Wirkung besteht, das Politische und den öffentlichen Raum, anhand der Initiierung einer öffentlichen Debatte zu bestimmten Rechten oder politisch-sozialen Verhältnissen, erst zu generieren. Dabei stehen

⁶⁹ Dieser Aspekt wird oftmals unter dem Stichpunkt „Ziviler Ungehorsam“ behandelt. So haben Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel in ihrem Werk „Die demokratische Frage“ ihr Konzept des Zivilen Ungehorsams hauptsächlich auf Lefort gestützt. Darin verfolgen sie die Absicht den (gewaltfreien) Zivilen Ungehorsam legitimatorisch aufzuwerten. In den vergangenen Jahren sei in der BRD eine Verkehrung des demokratischen Legitimationsprinzips auszumachen. Das bedeutet, dass während dem Staat eine „transzendente Aura der Letztverbindlichkeit“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, 13) zugesprochen wird, der Bürger zunehmend sein Recht auf Rechte bzw. seine Forderung, Forderungen erheben zu dürfen, vor dem Staat rechtfertigen muss. Rödel/Frankenberg/Dubiel betonen, dass der Bürger, der für seine Rechte kämpft, ein „Aktivbürger“ ist, was positiv für die Demokratie und ihre öffentliche Diskussion zu bewerten ist, jedoch immer noch einer negativen, „illegalen“ Konnotation unterliegt. Aktuell lässt sich diese These auch an der Bezeichnung des „Wutbürgers“ exemplifizieren, welche u. a. im Rahmen der Proteste gegen den Stuttgarter Hauptbahnhof (Stuttgart 21) sowie der Castor-Proteste im Wendland aufgekommen ist. Meint doch der „Wutbürger“ lediglich den demokratisch aktiven Bürger. Rancière erkennt ebenfalls die Tendenz, soziale Bewegungen zu kriminalisieren, Streiks und Demonstrationen in strikt geregelte Rituale zu überführen sowie jegliche, nicht im konsensuellen System zu verortende Protestäußerungen gar nicht erst ernst zu nehmen und zu diskreditieren (vgl. Rancière 2011, 45). Eine sehr interessante und historisch aufschlussreiche Sicht wirft Henry David Thoreau (1817-1862), amerikanischer Schriftsteller und Philosoph, in „Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat“, auf das Thema des Zivilen Ungehorsams. In seinem Essay argumentiert er für ein individuelles Gewissensrecht und damit verbunden für ein Recht auf Ungehorsam und Protest innerhalb der Demokratie, wenn diese den Bürger zum Handlager von moralisch nicht zu vereinbarenden „Unrecht“ macht. Zum Zivilen Ungehorsam im radikaldemokratischen Kontext siehe Robin Celikates „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht?“. In: Bedorf/Röttgers (2010), 274-300.

das Rechtsbewusstsein und die Institutionalisierung der Rechte in einem zweideutigen Verhältnis zueinander: Auf der einen Seite besteht die Gefahr, dass im Zuge der Institutionalisierung der Rechte ein juristisches Regelwerk und juristische Expertise entstehen, welche die erforderlichen Verfahrensweisen derart spezialisieren, dass die interessierten Akteure die Ausübung und Einforderung der Rechte nicht mehr autonom vollziehen können (vgl. Lefort 1990c, 264). Auf der anderen Seite ist die Institutionalisierung insbesondere für das Rechtsbewusstsein konstitutiv (vgl. ebd.). Es darf jedoch nicht von einer empirisch greifbaren Institutionalisierung der Menschenrechte ausgegangen werden, wie bereits dargestellt, lassen sie sich eher in der gesellschaftlichen Akzeptanz und in einem diffusen Gerechtigkeits- und Reziprozitätssinn verorten (vgl. Lefort 1986d, 41).

Die Dekorporierung der politischen Gemeinschaft sowie die Trennung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären hat eine Auflösung der „Grundlagen aller Gewissheit“⁷⁰ (Lefort 1982b, 463) zur Folge. Die Anerkennung dieser Auflösung sowie der *Teilung* bestimmten das demokratische Dispositiv im Gegensatz zum totalitären wesentlich (vgl. Geenens 2008, 278). Das bedeutet, dass sowohl die Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens als auch die reziproken Beziehungen in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens einer radikalen Unbestimmtheit unterliegen. Die nicht mehr im König inkorporierten Konzepte des Staates, des Volkes und der Nation sind in der Demokratie einem prinzipiell offenem, unendlichen Diskussionsprozess unterworfen. Derart sind sie nie vollkommen erfassbar oder festzulegen, sondern bleiben offen. Die Auflösung der Grundlagen aller Gewissheit ist, Lefort zufolge, jedoch nicht nur eine Auswirkung der Entsakralisierung der politischen Ordnung, sondern vielmehr notwendig, damit sich Demokratie instituieren und erhalten kann (vgl. Lefort 1990a, 296). Das macht die von Lefort bezeichnete „Negativität“ der Demokratie aus, welche sich vor allem in der Machtssphäre als leeren Ort manifestiert. Anhand des Theorems der Auflösung der Grundlagen aller Gewissheit betont Lefort, den Aspekt der Kontingenz⁷¹ als Kennzeichen jeder sozialen Identität in der modernen Demokratie. Die von Lefort ausgemachte Kontingenz des Sozialen steht mit seiner postfundamentalistischen Haltung in einem untrennbaren Zusammenhang, da die Kontingenzthese daraufhin deutet, dass die Gesellschaft kein historisch oder sozial notwendiges, stabiles Fundament aufweist (vgl. Marchart 2010b, 20). Vielmehr offenbart sich im demokratischen Dispositiv für Lefort die Unmöglichkeit eines positiven Grundes, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, die Identität der

⁷⁰ Französisch: „une dissolution des repères de la certitude“ (Lefort 1986e, 560). Lefort hat das Verständnis der unbegründbaren Natur des Sozialen stark durch dieses viel zitierte Diktum der „Auflösung der Grundlagen aller Gewissheit“ (Lefort 1982b, 463) geprägt. In diesem Zusammenhang stehen auch seine Ablehnung des „Fundamentalismus“ sowie sein eigener Demokratiebegriff.

⁷¹ „Kontingenz“ ist ein von Aristoteles geprägter, spezifizierter Möglichkeitsbegriff, welcher den Status von Tatsachen als *nicht notwendig* und *nicht unmöglich* bezeichnet. Aristoteles beschreibt anhand dieses Begriffs die menschliche Existenz und betont die generell offenen und ungewissen Erfahrungsmöglichkeiten. In der analytischen Philosophie wird „kontingent [...] jenes Urteil genannt, dessen Wahrheit oder Falschheit allein durch das Verständnis noch nicht gegeben ist“ (Hügli/Lübcke 2001, 356). An dieser Stelle wird auf eine ausführlichere Besprechung des Begriffes der Kontingenz verzichtet, da sie im zweiten Teil der Arbeit wichtiger ist und dort expliziter behandelt wird (siehe 3.2).

Gesellschaft in sich selbst zu suchen – durch *Selbst-Teilung* (vgl. Lefort 1990a, 296f.). Dies gilt nicht nur für die demokratische Gesellschaftsform, sondern prinzipiell für jede moderne Gesellschaft, die totalitäre eingeschlossen. Konträr zum Totalitarismus erkennt die Demokratie jedoch die Abwesenheit eines positiven Grundes sowie die *innere* und *äußere Teilung* institutionell an und versucht nicht, sie zu verdecken. Dennoch unterliegt die Demokratie stets der Gefahr, dass die radikale Unbestimmtheit, die permanente Identitätssuche der Gesellschaft und die im öffentlichen Diskurs herrschenden, verschiedenen Ideologien⁷² – deren hauptsächliche Funktion in der Wiederherstellung von Gewissheit liegt – zu einer immer stärker werdenden Unsicherheit in der Gesellschaft führen, welche das Verlangen nach einer „einheitlichen“ Gesellschaft akut werden lässt (vgl. ebd.).⁷³ Der Totalitarismus antwortet demnach auf dieses Bedürfnis der Gesellschaft nach Einheit und vor allem nach einer einheitlichen Identität (vgl. Doyle 2003, 76). Für Lefort ist der Totalitarismus eine Veränderung und Verlängerung der wesentlichen Merkmale der demokratischen Revolution, welche er invertiert und radikalisiert. Er ist also nicht mit der prämodernen und prädemokratischen Tyrannei oder Despotie gleichzusetzen – ein Gedanke, den Hannah Arendt ebenso stark betont.⁷⁴ Vielmehr gehört der Totalitarismus, neben der Demokratie, zu einer der zwei möglichen Auswege der demokratischen Revolution. Im Gegensatz zur Demokratie lehnt der Totalitarismus jedoch die Anerkennung der *Teilung* zwischen Macht und Zivilgesellschaft ab: Die Aufgabe einer totalitären Massenpartei besteht dementsprechend darin, sich vollkommen mit der Gesellschaft zu vereinigen, um die Illusion der Identität von Staat und Volk aufrechtzuerhalten (vgl. Gauchet 1990, 213). Das „Phantasma des einen Einheits-Volkes“ (Lefort 1990a, 296), das heißt, das Verlangen nach einer substantiellen Identität, nach einem einheitlichen Gesellschaftskörper entfaltet sich. Der Totalitarismus zeichnet sich vordergründig dadurch aus, dass jeglicher Konflikt, jegliche Teilung oder Antagonismus negiert bzw. verschleiert wird und stattdessen eine homogene, sich selbst gegenüber kongruente sowie transparente Gesellschaft behauptet wird (vgl. Lefort

⁷² Auf den Aspekt der Ideologie bei Lefort kann in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich Bezug genommen werden. Ideologie zielt, nach Lefort, allgemein auf die Herstellung gesellschaftlicher Kohärenz ab, das bedeutet, dass die *innere* und *äußere Teilung* verleugnet werden, um vorzugeben, dass die Gesellschaft mit sich selbst kongruent ist (vgl. Lefort/Gauchet 1990, 109). Lefort unterscheidet drei historische Stufen der Ideologie: die bürgerliche, die totalitäre und die unsichtbare. Die bürgerliche Ideologie ersetzt sakrale Glaubenselemente durch Ideen wie Humanität, Eigentum, Nation, Familie und Fortschritt und proklamiert ihre Allgemeingültigkeit. Dabei begreift sie die Antagonismen *innerhalb* einer Gesellschaft als Gegensatz „Anderer“ *zur* Gesellschaft. Die totalitäre Ideologie vertritt die Vorstellung einer ethnisch, politisch und gesellschaftlich homogenen Gesellschaft. Sie kann sich jedoch nur durch die Errichtung eines Außen, das sich im inneren Feind niederschlägt, behaupten, was einem Rückzug auf ein „Anderes“ gleichkommt. Die gegenwärtige, unsichtbare Ideologie manifestiert sich in der Rolle der Massenmedien beispielsweise, welche zur Homogenisierung von Gesellschaft und ihrem politischen Bewusstsein führen (vgl. van Reijen 1992, 112f.). Die unsichtbare Ideologie nimmt die Opposition, durch die mediale Illusion, dass alles sagbar sei, für sich ein. Dadurch erschafft sie die illusorische Vorstellung einer allgemeinen, ungehemmten Sprechmacht und einer verwirklichten Demokratie. Diese Argument erinnert stark an Rancières Kritik an der Rolle der Meinungsforschung innerhalb konsensueller Demokratien (siehe 3.3.1).

⁷³ Nach Lefort nimmt die Unsicherheit und folglich auch die Gefahr für die Demokratie insbesondere infolge von Kriegsverwüstungen, Wirtschaftskrisen und akuten Klassenkonflikten zu (vgl. Lefort 1990a, 296).

⁷⁴ In „Le refus de penser le totalitarisme“ (2000) weist Lefort auf die Bezüge, Differenzen und Ähnlichkeiten seiner Ausführungen zum Totalitarismus mit der Totalitarismustheorie Arendts hin (vgl. Lefort 2000b, 970). Leforts genauere Darstellung zum Totalitarismus lassen sich zudem beispielsweise in „La logique totalitaire“ (S. 85-106) sowie „L'image du corps et le totalitarisme“ (S.159-176) in Lefort (1994a) nachlesen. Ein empfehlenswerter Aufsatz in der Sekundärliteratur dazu findet sich bei Miguel Abensour „Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort“. In: Habib, Claude/Mouchard, Claude (Hrsg.): *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris, 79-136.

1990a, 297). Nun besteht das Paradox des Totalitarismus darin, dass er in seiner Absicht einen vollkommen homogenen Volkskörper zu erschaffen, ideologische Abweichler zu „inneren Feinden“ erklärt und somit unwillkürlich zur (Re)Etablierung einer *inneren Teilung* beiträgt (vgl. Gauchet 1990, 220). Der Totalitarismus „trägt [...] sein Scheitern als Bedingung seiner Durchsetzung in sich, insofern er sich nur durch das hindurch herstellt, was ihm widerspricht. Sein wichtigstes Mittel ist gerade jene Spaltung der Gesellschaft, die er abzuschaffen behauptet“ (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Demokratie in erster Linie dadurch charakterisiert ist, dass sie anerkennt, dass die Grundlegung des demokratischen Dispositivs in der prinzipiellen Unmöglichkeit einer abgeschlossenen Begründung liegt (vgl. Marchart 2001, 181).

2.5 *Konsens oder Konflikt?*

Auf Lefort wird in der Sekundärliteratur sowie in den theoretischen Weiterentwicklungen und Bezügen, wie beispielsweise bei Laclau/Mouffe oder Rödel/Frankenberg/Dubiel, stets als Konflikt- und Kontingenztheoretiker rekurriert. Diese Kategorisierung rührt vordergründig aus den bereits dargelegten Thesen Leforts zur Natur der Demokratie als entsakralisierte und entsubstantialisierte Gesellschaftsform, in welcher dem gesellschaftlichen Konflikt eine konstitutive Bedeutung zukommt. Diese Sichtweise der Lefortschen Theorie als Begründung der Demokratie durch den Konflikt im absoluten Gegensatz zum Konsensmodell der Demokratie ist zwar größtenteils nachvollziehbar, sie verkennt jedoch einen elementaren Aspekt in Leforts Argumentation: Das Verhältnis von Singularität und Universalität, welches als ein gleichursprüngliches und als unreduzierbar für die Konstitution einer demokratischen Gesellschaft zu denken ist (vgl. Gaus 2004, 83).

Auf der einen Seite kennzeichnet Leforts These der radikalen Unbestimmtheit sowie der Negativität als Kern der Demokratie gewiss den Bruch mit der Vorstellung einer substantiellen Identität der Gesellschaft und hebt die Stellung eines Singulären hervor, welches sich nicht in einer Einheit auflösen lässt. Insbesondere Leforts Akzentuierung der Bedeutung der Menschenrechte und der damit verbundenen Veränderung der Rolle des Rechts unterstreicht die Singularität in der Demokratie, da die Menschenrechte weitere Rechtsforderungen unterstützen, welche nicht von der Macht eingrenzbar sind, sondern von gesellschaftlichen Akteuren geltend gemacht werden. Derart können Akteure (zumindest potentiell) fortwährend Rechtsansprüche erheben und auf diese Weise sich als legitime Opposition zum Ort der Macht konstituieren.

Auf der anderen Seite betont Lefort die für das Politische elementare Bedeutung des Universalen. So macht er eine „Fortdauer des Theologisch-Politischen“ im demokratischen Dispositiv aus, welche sich darin niederschlägt, dass ein Bezug auf eine abwesende-anwesende Universalität notwendig ist. Lefort proklamiert, dass das Religiöse, was nicht gleichzusetzen ist mit der Religion, und das Politische untrennbar miteinander verbunden sind, weil:

man das, was von der fortgesetzten Bearbeitung einer politischen Form abhängt [...] nicht von der fortgesetzten Bearbeitung einer religiösen Form trennen kann, kraft deren das Reich des Sichtbaren von Tiefe zeugt, die Lebenden sich in Beziehung zu den Toten benennen, das Menschenwort seine Bestätigung in einem ersten Pakt findet und sich die Rechte und die Pflichten in Bezug auf ein ursprüngliches Gesetz formulieren. Kurz: Sowohl das Politische wie das Religiöse konfrontieren das philosophische Denken mit dem Symbolischen – nicht in dem Sinne, den ihm die Sozialwissenschaften gegeben haben, sondern in dem Sinn, wie beide durch ihre eigenen Artikulationen einen Zugang zur Welt stiften (Lefort 1999, 44).

Die Gemeinsamkeit oder die Verbindung zwischen dem Religiösen und dem Politischen besteht also in ihrem Bezug zum Symbolischen, d. h. ihrer Fähigkeit einen spezifischen Zugang zur Welt zu schaffen. Im Hinblick auf die zuvor dargestellte These der Dekorporierung und Entsakralisierung des demokratischen Dispositivs kann die eingenommene Haltung in dieser Textpassage den Leser etwas irritieren. Diese Irritation ist nur teilweise mit dem Hinweis aufzulösen, dass die Entsakralisierung der demokratischen Gesellschaftsform sich, nach Lefort, jedoch lediglich bezüglich der Dekorporierung der religiösen Gewissheiten sowie der Grundlagen von Macht, Recht und Wissen vollzieht, welche durch einen demokratischen Diskurs, der prinzipiell offen und pluralistisch gestaltet ist, ersetzt werden. Lefort macht jedoch nicht ausreichend klar, was das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Politischen in der Demokratie genau auszeichnet und positioniert seine eigene Stellung nur sehr vage, indem er lediglich (rhetorisch) zurückfragt:

Wäre es nicht besser, anstatt die Beziehungen, die das Religiöse und das Politische [in der Demokratie, N.A.] unterhalten, neu definieren zu wollen, um den Grad der Abhängigkeit des einen vom anderen abzuschätzen, und anstatt sich Fragen über das Fortdauern oder Nicht-Fortdauern der Empfänglichkeit des religiösen Denkens in der modernen Gesellschaft zu stellen, eine theologisch-politische Formation als logisch und historisch erste Gegebenheit zu setzen und in den Gegensätzen, die sie impliziert, sofort das Prinzip einer Evolution zu erfassen, oder [...]: das Prinzip einer symbolischen Arbeit, die sich unter der Prüfung der Ereignisse vollzieht? (Lefort 1999, 85f.).

Lefort verwischt an dieser Stelle zum einen seine eigene Unterscheidung zwischen der Monarchie und der Demokratie, die er zuvor stets als strikt gegensätzlich zu einander definiert, da die Demokratie – gegensätzlich zur Monarchie – sich durch eine Dekorporierung und Entsakralisierung des Ortes der Macht auszeichnet. Wenn die Demokratie nun ebenso wie die Monarchie als eine theologisch-politische Formation existiert, stellt sich die Frage nach weiteren, expliziteren Unterschieden zwischen den beiden Gesellschaftsformen. Lefort beantwortet diese Frage allerdings nicht, sondern legt stattdessen fest, dass die Demokratie ebenfalls z. T. die Dimension einer theologisch-politischen Formation aufweisen kann – ohne aufzuklären welche Faktoren und Umstände dazu beitragen oder in welchen Zusammenhängen dies der Fall ist. Zudem steht diese Behauptung der Demokratie als theologisch-politische Formation im krassen Gegensatz zu seinen Schriften des leeren Ortes der Macht (vgl. Lefort 1993, 736). Zum anderen erklärt er sogar seine (eigene) Frage nach einer Fortdauer des Theologisch-Politischen als irrelevant. Er verdeutlicht nicht, womit seine Abkehr von dieser Fragestellung abhängt, sondern behauptet nur, dass die theologisch-politische Formation „als logisch und historisch erste Gegebenheit zu setzen“ (ebd.) sei.

Wie stellt sich nun das Verhältnis zwischen Konflikt und Konsens in Leforts politischer Philosophie dar? Der gesellschaftliche Konflikt kann nicht lediglich als einziges die Gesellschaft begründendes Prinzip betrachtet werden, da die Übertragung des realen Konflikts auf die Ebene des Symbolischen einen bestimmten Grad an Bewusstsein und die Anerkennung universaler und formaler Rechtsprinzipien seitens der gesellschaftlichen Akteure voraussetzt (vgl. Gaus 2004, 84). Das bedeutet, dass der symbolische Ausgang des Konflikts, der die radikal-gewaltsame in eine symbolisch-diskursive Auseinandersetzung in der Gesellschaft umwandelt, nur auf der Grundlage eines bereits gesicherten, institutionell verankerten Konsenses in Form eines „Sinns für Gerechtigkeit“ (Lefort 1999, 52), einer Rechtsgrundlage und ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz möglich wird (vgl. ebd.). Konflikt und Konsens stehen sich für Lefort also nicht als oppositionelle Gründungsmomente demokratischer Gesellschaften gegenüber. Vielmehr sind beide Elemente von konstitutiver Bedeutung für die Institutionierung des Sozialen: Während der radikale, gesellschaftliche Konflikt auf der politischen Bühne zu einem symbolischen mutiert, der die gesellschaftlichen Akteure zur Interaktion miteinander zwingt und derart die gesellschaftliche Sphäre instituiert, offenbart sich die Rolle des Konsenses in zweifacher Weise. In der ersten Hinsicht stellt die wechselseitige, intersubjektive Akzeptanz der Menschenrechte die Bedingung für eine Institutionierung eines öffentlichen Raumes dar. Eine konsensuelle Vereinbarung sowie Gewährleistung demokratischer Verfahrensweisen und Freiheitsrechte bildet zusammen mit dem Element des Konflikts den Ursprung jeglicher demokratischer Gesellschaftsform (vgl. Gaus 2004, 85). Aus Leforts Ausführungen ist dieser Aspekt nur indirekt herauszustellen, da er die Bedeutung des Elementes des Konflikts sehr stark akzentuiert, während er die des Konsenses eher implizit andeutet. Gaus weist darauf hin, dass sich in der zweiten Hinsicht der Konsens symbolisch auffassen ließe. Das heißt, dass er sich als symbolischen Pol interpretieren lässt, welcher in der gesellschaftlichen Diskussion über Legitimität zur Orientierung dient.⁷⁵

Lefort geht demnach von einer Gleichursprünglichkeit von Konflikt und Konsens aus. Folglich werden das Bewusstsein und die Anerkennung demokratischer Prinzipien, insbesondere hinsichtlich der Bedingungen und Gefährdungen der Freiheit, nur in der Interaktion zwischen dem Symbolischen und dem Realen gebildet. Lefort merkt an, dass es zu einer permanenten Spannung zwischen Konflikt und Konsens, zwischen Singularität und Universalität kommt, welche ebenso wie die radikale Unbestimmtheit in der Demokratie ausgehalten werden muss. Dieser Appell zum Aushalten der Spannung offenbart Leforts Skepsis hinsichtlich der Versöhnung und der Lösung der Spannung, sie scheint unveränderlich. Es lässt auch darauf schließen, dass sich diese Spannung – anders als der gesellschaftliche Konflikt selbst – nicht in einen institutionellen Rahmen einbetten lässt. Analog zu Leforts These der Gleichursprünglichkeit der Gesellschaft und ihrer symbolischen Ordnung, stellt Lefort nicht klar heraus, auf welche Weise Konflikt und Konsens gleichzeitig generiert werden, in welchem Verhältnis

⁷⁵ Es sei angemerkt, dass Lefort selbst dies nicht explizit benennt, diese Aussage ist lediglich eine Interpretation von Gaus, die deswegen jedoch nicht an Plausibilität einbüßt.

sie koexistieren können und worin sich die Spannung äußert. Die Gleichursprünglichkeitsthese fungiert eher dazu zu akzentuieren, dass sowohl der gesellschaftliche Konflikt als auch der Konsens für das Politische konstituierende Elemente sind. Kurz: Konflikt *und* Konsens sind zwei elementare, irreduzible Bestandteile Leforts demokratietheoretischer Überlegungen.

3 Jacques Rancière: Politik und Polizei im Unvernehmen

Rancières theoretische Überlegungen können zunächst durch seine ungewöhnliche Terminologie irritieren. So bezeichnet er die Vorgänge „durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen“ (Rancière 2002, 39), d. h. all das, was gewöhnlich als Politik bezeichnet wird, als *Polizei* (*la police*). Rancière wehrt sich gegen die Vorstellung, dass es *Politik* (*la politique*)⁷⁶ einfach gibt, weil es Machtformen gibt. *Politik* ebenso wie Kunst⁷⁷ sind zwei „verschiedene Formen der Präsenz singulärer Körper in spezifischen Räumen und Zeiten“ (Muhle 2008, 7f.). Im weitesten Sinne lässt sich das Politische als Kampf um Wahrnehmung charakterisieren: *Politik* und *Polizei* erscheinen darin als zwei verschiedene Modi der Sichtbarkeit, als zwei Formen der *Aufteilung des Sinnlichen*⁷⁸ (vgl. Rancière 2000b, 11).

Rancières grundlegende Unterscheidung besteht zwar aus *Politik* und *Polizei*, er fügt aber in *Aux bords du politique* (2004) noch die Kategorie des Politischen (*le politique*) hinzu, als einen Bereich, auf dem zwei heterogene Prozesse zusammenkommen: zum einen der Prozess der Regierung, im Foucaultschen Sinn der Regierungstechnologien (*Polizei*) und zum anderen der Prozess der Emanzipation (*Politik*) (vgl. Marchart 2010a, 180). Sein Begriff des Politischen setzt sich also aus der Begegnung dieser beiden Prozesse zusammen:

Nous avons alors trois termes: la police, l'émancipation et le politique. Si nous voulons insister sur leur entrelacement, nous pouvons donner au procès d'émancipation le nom de la politique. Nous distinguerons alors la police, la politique et le politique. Le politique sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort (Rancière 2004, 113).

Für das angemessene Verständnis des Politischen als Ort der Begegnung von *Polizei* und *Politik*, wird im Folgenden zunächst der Begriff der *Polizei* skizziert, um davon abgrenzend Rancières Verständnis von *Politik* darzulegen.

⁷⁶ Die Begriffe *Politik* und *Polizei* werden kursiv geschrieben, wenn sie im Sinne Rancières gebraucht werden. Das gilt auch für alle weiteren kursiv gesetzten Bezeichnungen. Sie sind stets Begriffe von Rancière, die nicht mit ihrer gemeinsamen sprachlichen Bedeutung verwechselt werden dürfen.

⁷⁷ So gibt es nach Rancière auch nicht immer Kunst, obwohl es immer Malerei, Theater oder Musik gibt (vgl. Muhle 2008, 7; vgl. Muhle 2011, 316f.). Näheres zum Verhältnis zwischen *Politik* und Kunst findet sich bei Muhle 2011.

⁷⁸ Der Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* wird im weiteren Verlauf des Textes erläutert.

3.1 *Polizei als Regierungstechnik*

Der Begriff *Polizei* darf hier nicht in seinem gemeinsprachlichen Sinn verstanden werden, d. h. mit der sogenannten niederen *Polizei* mit „Gummiknüppelschlägen der Ordnungskräfte“ (Rancière 2002, 40) verwechselt werden. *Polizei* muss auch von dem Begriff des Staatsapparats⁷⁹ unterschieden werden. Denn dieser setzt einen Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft voraus, wobei der Staat als Maschine verstanden wird, die der Gesellschaft eine strenge Ordnung aufzwingt (vgl. Rancière 2010a, 82). Nach Rancières Verständnis unterliegt dieser Auffassung selbst schon eine Verwechslung von *Polizei* und *Politik* (vgl. Rancière 2002, 40).

Vielmehr stützt sich Rancière auf Michel Foucaults Begriff der *Polizei*. Dieser versteht, unter Rückgriff auf Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts⁸⁰, unter *Polizei* keineswegs eine Institution oder einen dem Staat innewohnenden Mechanismus, sondern eher eine Regierungstechnik, die dem Staat eigen ist (vgl. Foucault 1981, 188). Das heißt, es handelt sich um Techniken, Bereiche und Ziele, die das Eingreifen des Staates erfordern (vgl. ebd.). Foucault geht sogar soweit zu behaupten, dass die *Polizei* alles umfasse – aus einem speziellen Gesichtspunkt heraus (vgl. ebd., 190). Menschen und Dinge werden in ihren Beziehungen zueinander betrachtet: die Koexistenz der Menschen auf einem Territorium, ihre Eigentumsverhältnisse, ihre Produkte, was auf dem Markt getauscht wird, die Lebensgewohnheiten der Menschen – all dies interessiert die *Polizei*. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass, Foucault zufolge, *Polizei* „die Gesamtheit eines neuen Bereichs bezeichnet, in den die politische und administrative zentralisierte Macht eingreifen kann“ (Foucault 1981, 192).

Rancière versteht genauer unter *Polizei*: „[...] l’organisation de la société comme un tout divisible en parties, correspondant à des places, des fonctions, des compétences et des manières d’être bien définies“ (Rancière 2007b, 57). So lässt sich *Polizei* allgemeiner als eine Reihe von Verfahren beschreiben, durch welche Macht organisiert, Konsens hergestellt sowie Plätze, Funktionen und Rollen in der Gesellschaft verteilt werden (vgl. Marchart 2010a, 179). Rancière begreift *Polizei* zudem als „Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt“ (Rancière 2002, 41). *Polizei* ist demzufolge weniger im Sinne einer Disziplinierung zu begreifen (vgl. Kastner 2008, 15), sondern stellt eher eine bestehende Ordnung des Sicht- und Sagbaren, des Erscheinens dar: Sie referiert auf alle Tätigkeiten, die eine Ordnung etablieren, indem sie den Dingen Namen, Orte und Funktionen zuweist (vgl. Swyngedouw 2008, 19). Für das

⁷⁹ Es ist anzunehmen, dass Rancière sich hier von Luis Althusser, seinem philosophischen Lehrer, abgrenzt, der den Begriff des Staatsapparats geprägt hat. Althusser unterscheidet zwischen dem Repressiven Staatsapparat (RSA) und dem Ideologischen Staatsapparat (ISA). Der RSA umfasst, ähnlich wie bei Marx, die Verwaltung, Armee, Polizei und Gefängnisse – d. h. alle Institutionen, welche auf physischer oder psychischer Gewalt basieren (vgl. Althusser 1977, 150f.). Dahingegen kann der ISA sowohl auf ideologische als auch auf repressive Art und Weise wirken. Dieser umfasst beispielsweise die familiäre Erziehung, Literatur und Medien, d. h. all die Instanzen, die das menschliche Weltbild basierend auf einer bestimmten Ideologie, beeinflussen können. Dabei formt die Ideologie die Wahrnehmungsweise der Individuen (vgl. Althusser 1977, 153f.). Zu Rancières Interpretation und Kritik an Althussters Ideologie- und Politikbegriff siehe Rancière (1994), 141-161.

⁸⁰ Zu diesen Autoren gehören in erster Linie Turquet de Mayerne, J. King, De Lamare, Justi und Hohenthal (vgl. Foucault 1981, 184-198). Vom 15. bis fast ins 19. Jahrhundert hinein wurde unter „gute Policey“ die Ordnung der Gesellschaft und die staatlichen Maßnahmen und Gesetze zur Stabilisierung der Gesellschaft begriffen (vgl. Celikates 2004, 1).

Verständnis über diese Ordnung ist es konstitutiv, den Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* einzuführen.

Rancière thematisiert die Gesellschaftsordnung sowie Machtverteilung über das Sicht, Sag- und Wahrnehmbare, der sogenannten *Aufteilung des Sinnlichen*⁸¹ (Rancière 2008a, 26). Diese ist als System von Normen und Gewohnheiten zu begreifen, welches die Wahrnehmungsweisen der gesellschaftlich geteilten Welt bestimmt (vgl. Muhle 2008, 10). Unter Wahrnehmung wird hier eine Typologie verstanden, die gesellschaftlichen Gruppen in Relation zu ihren Plätzen, die sie in Raum und Zeit einnehmen, soziale Funktionen, Tätigkeitsformen, Seins- und Sprechweisen zuordnet (vgl. Rancière 2008b, 31f.). Die politische „Sichtbarkeit“ oder „Unsichtbarkeit“ (Rancière 2008a, 26) der Individuen, d. h., ob und in welchem Maße sie als politische Subjekte wahrgenommen und gehört werden, bestimmt ihren Grad an politischer Partizipation (vgl. ebd.). Die *Aufteilung des Sinnlichen* ordnet an, „welche Orte innerhalb der Gesellschaft eine Teilhabe am Gemeinsamen ermöglichen“ (Muhle 2008, 10). Das bedeutet, dass sie festlegt, welche Subjekte an politischen Entscheidungen, Diskussionen sowie Verhandlungen teilhaben können und welche anteilslos sind. Rancière versteht dabei „Aufteilung“ im doppelten Sinn des Wortes: einerseits als das, was trennt und ausschließt und andererseits als das, was teilnehmen lässt (vgl. Rancière 2000a, 97; 2002, 38).

Le partage du sensible, c'est la configuration de ce qui est donné, de ce qu'on peut ressentir, des noms et des modes de signification qu'on peut donner aux choses, de la manière dont un espace est peuplé, des capacités que manifestent les corps qui l'occupent (Rancière 2007a, 6).

Das Zitat verdeutlicht, dass sich die gesellschaftliche Machtverteilung in der sinnlichen Wahrnehmbarkeit spiegelt (vgl. Rancière 2000a, 98; Krasmann 2010, 78). Die *Aufteilung des Sinnlichen* manifestiert sich demgemäß auch in der Gestalt des Gegebenen, in den Namen und Bedeutungen, die Dingen zugeordnet werden. Die Aufteilung tritt dabei gleichzeitig als eine gemeinsam gegebene, geteilte und konsentrierte Ordnung auf (vgl. ebd.). Dabei kommt der *Polizei* die Funktion zu, diese Ordnung und ihre Regeln zu kontrollieren, die festlegen, was auf welche Art und Weise gesagt werden darf. Dieser Gedanke erinnert stark an Foucaults Diskursbegriff und an sein Verständnis der *diskursiven Polizei*. Während Foucault mit *Diskurs* sowohl eine Strategie der Macht als auch eine Technik der Wissensproduktion verbindet, die eine Ordnung bildet, durch die Wissen kontrolliert und Wirklichkeit konstituiert wird (vgl. Seier 2001, 94), ist Rancière eher an dem Ausgeschlossenen, das die Ordnung des herrschenden Diskurses hervorbringt, interessiert (vgl. Rancière 2002, 41). Die *Polizei* lässt, Rancière zufolge, bestimmte Sprachakte, welche sich nicht als kompatibel mit der *Aufteilung des Sinnlichen*

⁸¹ Rancière verwendet den Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* (le partage du sensible) synonym zum Begriff der „Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren“ (vgl. Rancière 2000a, 98). Nowotny/Raunig weisen darauf hin, dass Rancière in Anlehnung an Gilles Deleuzes Begriff des (sozialen) Raumes seinen Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* konzipiert (vgl. Nowotny/Raunig 2001, 1). Der soziale Raum wird bei Deleuze als „vorgegebene Dimension der Verteilung, Unterteilung und Aufteilung, des Ein- und Ausschlusses“ (Raunig 2007, 2) begriffen.

zeigen, einfach als apolitischen „Lärm“ oder lediglich als Geräusch erscheinen – keineswegs aber als sinnvolle, politisch bedeutsame Rede (vgl. Rancière 2002, 41; Liebsch 2010, 101). Die *Polizei* legt auf diese Weise nicht nur die Sprachregeln, sondern auch die Berechtigung derjenigen fest, welche sprechen dürfen und gehört werden und welche nicht. Auf diese Weise schafft sie die gesellschaftliche Wahrnehmung einer adäquaten sozialen Ordnung und entscheidet darüber, welche Subjekte und welche Positionen vernachlässigt werden oder gar als undurchführbar dargestellt werden (vgl. Rancière 2002, 50). Darauf zielt auch die Denkfigur des *Unvernehmens* ab:

Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß und jenem, der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der ‚weiß‘ sagt und jenem, der auch ‚weiß‘ sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht [...] (Rancière 2002, 9f.).

Aus diesem Zitat geht hervor, dass das *Unvernehmen* durchaus wörtlich zu verstehen ist: Es stellt eine Form des Nicht-Vernehmens, Nicht-Hörens und Nicht-Wahrnehmens dar (vgl. Krasmann 2010, 78). Im Gegenteil zum Missverständnis, resultiert es nicht aus einer „Ungenauigkeit der Wörter“ (Rancière 2002, 10) oder aus einer Verwirrung bezüglich der Bedeutung der Wörter. Vielmehr ist das *Unvernehmen* Resultat eines Nichtverstehens oder gar ein Nichtverstehen-Wollens oder –Könnens (vgl. Krasmann 2010, 78f.). Das *Unvernehmen* beruht aber auch nicht ausschließlich auf den Wörtern, sondern umfasst die Situation der Sprechenden selbst (vgl. Rancière 2002, 11). Es markiert jene Schwelle, an der die *Aufteilung des Sinnlichen* mit ihren Ausschlussmechanismen wahrnehmbar wird. Ausgeschlossen sind die Subjekte, denen es nicht erlaubt ist, sich zu artikulieren, weil sie die „Anteillosen“ (les sans-parts) (Rancière 2002, 24) sind, deren Rede keine Bedeutung hat, die nicht „zählt“, weil sie selbst nicht „zählen“⁸² (vgl. Krasmann 2010, 79). Der „Skandal“ der Politik beinhaltet, dass ihre Rationalität der Rationalität des *Unvernehmens* folgt (vgl. Rancière 2002, 12). Denn „die Fälle des Unvernehmens sind jene, bei denen der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht“ (Rancière 2002, 10). Das *Unvernehmen* der *Politik* durch die politische Philosophie besteht demgemäß darin, diese Rationalität des *Unvernehmens* einzuschränken (vgl. ebd.).

3.2 *Politik als Politik der Gleichheit*

Rancière konzipiert einen konfliktorientierten Politikbegriff: *Politik* vollzieht immer einen Bruch gegenüber der *Aufteilung des Sinnlichen*, der Ordnung der *Polizei*, welche als defizitäre Form von Politik von der „richtigen“ *Politik* stets unterschieden werden muss (vgl. Marchart 2010a, 178). In dieser (politischen) Unterbrechung wird über die *Aufteilung des Sinnlichen* neu verhandelt, ohne dass implizit feststeht, dass die Unterbrechung eine Neuordnung oder Revidierung der alten *Aufteilung des Sinnli-*

⁸² Der Begriff der *Zählung* und des *Anteils* ist konstitutiv für Rancières Konzept der Gleichheit. Diese werden im Unterkapitel 3.2 näher ausgeführt.

chen zur Folge hat. Es kann auch Unterbrechungen geben, die zur Bestätigung der alten Ordnung führen (vgl. Niederberger 2004, 141).⁸³ Der Bruch vollzieht sich, in dem die *Politik* die Logik der Gleichheit in Anschlag bringt (vgl. Marchart 2010a, 179). *Politik* entsteht demnach aus dem Konflikt zwischen der Logik der Gleichheit und der Logik der *Polizei*. *Politik* verfolgt dabei das Ziel „in Form eines Streits die Bestätigung der Gleichheit in die Einrichtung eines Streits, einer Gemeinschaft, die nicht vor ihrer Teilung bestand“ (Rancière 2002, 43) einzuschreiben. Rancière zufolge macht der politische Charakter einer Handlung nur diese erwähnte Erscheinungsform der *Politik* aus, nicht jedoch ihren Gegenstand, ein bestimmter Handlungstyp oder der Ort ihrer Ausübung (vgl. Klass 2000, 117). *Politik* wird hier notwendig konfliktorisch begriffen und lässt im Grunde auf eine fundamentale Spaltung der Gesellschaft schließen (vgl. Marchart 2010a, 179). Anders als Lefort, spezifiziert Rancière jedoch die gesellschaftliche Spaltung nicht, welche sich aus seinem konfliktzentrierten Politikverständnis annehmen lässt. Rancière setzt als gegeben voraus, dass es divergierende Weltansichten und soziale sowie politische Ungleichheiten gibt, die eine Spaltung der Gesellschaft zur Folge haben. Worin diese Spaltung begründet ist, ob sie sich unter bestimmten Umständen befrieden oder zumindest einschränken lässt, welche Faktoren ausschlaggebend dafür sind, dass sie nicht zu einer Zerstörung der Gesellschaft beiträgt und welche Konsequenzen – außer die politische Erscheinung – sich aus der Spaltung ergeben, das sind Fragen, die Rancière ungestellt und folglich auch unbeantwortet lässt. Der Unterschied zwischen Rancières und Leforts Fokus auf den gesellschaftlichen Konflikt liegt auch darin, dass Lefort einen prinzipiell gegebenen, innergesellschaftlichen Konflikt ausmacht, aus dem er ableitet, dass es die Aufgabe demokratischer Politik ist, diesen Konflikt zu institutionalisieren, während Rancière *Politik* erst durch den Bruch zur etatistischen Ordnung, also durch eine konfliktuelle Handlung begreift. Sprich: Für Lefort existiert der Konflikt von vorneherein. Er findet u. a. durch Wahlen ein symbolisches Ventil und führt auf diese Weise nicht zur Zerstörung der Gesellschaft. Für Rancière dagegen macht erst das Erscheinen des Konflikts, der konfliktuelle Bruch mit der *Aufteilung des Sinnlichen* sowie der Streit darum, wer politisch „zählt“, d. h. wer politisch wahrgenommen und in den Diskurs einbezogen wird, *Politik* aus (vgl. Liebsch 2005, 142).

Politik gibt es lediglich dort, wo ein „Anteil der Anteillosen“ (la part des sans-parts) (Rancière 2002, 24) eingefordert und erstritten wird. Die Anteillosen sind jedoch nicht ausschließlich die Armen oder die Außenseiter einer Gesellschaft. Demgemäß besteht der „Anteil der Anteillosen“ nicht einfach in der politischen Einbeziehung von sozial Schwächeren, Migrant*innen, Asylsuchenden oder Menschen ohne Arbeitserlaubnis (vgl. Rancière 2007c, 5).⁸⁴ Vielmehr handelt es sich bei der Reklamation dieses

⁸³ Rancière betont, dass die *Politik* auch immer auf die *Polizei* wirkt, d. h. dass sie Einfluss auf sie hat (vgl. Rancière 2002, 44). Wie sich die Ordnung der *Polizei* dadurch ändert und ob dieser Einfluss wechselseitig ist, das beschreibt er jedoch nicht genauer. Streng gesehen, muss die *Politik* notwendigerweise auf die *Polizei* verwiesen sein, da die *Politik* die *Polizei* nur infrage stellen und unterbrechen kann, wenn sie sich auf sie bezieht. Das führt Rancière jedoch nicht aus.

⁸⁴ Andererseits gibt Rancière im *Unvernehmen* an: „Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt“ (Rancière 2002, 24). Hier bezieht er explizit und deutlich im Konzept der Anteillosen die „Armen“ ein, wogegen er sich an anderer Stelle (vgl. etwa Rancière 2007c, 5) entschieden wehrt, da er seine politische Kon-

Anteils darum, den Ausschluss sichtbar zu machen, d. h. ihn in Form eines Konfliktes, als Opposition zwischen verschiedenen Welten zu inszenieren (vgl. ebd.). Rancière plädiert hier weniger für eine Dezentrierung der politischen Sphäre als eher für ihre Erweiterung (vgl. ebd.). Außerhalb der Einforderung dieses Anteils existiert *Politik* nicht, dort herrscht „nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte“ (Rancière 2002, 24). Die Einforderung des „Anteils der Anteillosen“ vollzieht sich stets durch die Artikulation von Dissens: „Das Wesentliche der Politik ist die Demonstration des Dissens“ (Rancière 2008b, 33).⁸⁵ Dabei steht bei Rancière „weniger die Argumentation als das Argumentierbare“ (Rancière 2002, 11) im Vordergrund. Es geht also weniger um den Streit um Interessen oder Werte als vielmehr um den Konflikt um verschiedene Welten, genauer: um die Wahrnehmung verschiedener Welten (vgl. Rancière 2006, 74).

Diese Logik des Antagonismus steht in enger Korrelation zu jener des Klassenkampfes, der Rancière teilweise zustimmend gegenüber steht (vgl. Marchart 2010a, 179). Er löst jedoch das Konzept des Klassenkampfes von seiner ökonomischen Dimension: Rancière definiert Klassen nicht durch ihr Verhältnis zu Produktionsmitteln und -kräften im Produktionsprozess, sondern durch ihren Abstand zu sich selbst, d. h. den Abstand zwischen dem empirischen und den souveränen Volk sowie ihren Streit um Anteil (vgl. Rancière 2010a, 112). Dieser Abstand des Volkes zu sich selbst bezeichnet Rancière auch als „Selbstdifferenz“, die darin besteht, dass ein politisches Subjekt sich von seiner imaginären Verkörperung unterscheiden muss, um eine andere spezifische Verkörperung des *demos* darstellen zu können (vgl. Rancière 2010b, 137). Diese Selbstdifferenz ermöglicht es erst Streit und Dissens erscheinen zu lassen (vgl. ebd.). Die Macht des *demos* besteht in der Artikulation des Dissens, in der Macht der Abweichung von jeglicher Beherrschung (vgl. Rancière 2000a, 102). So stellt der Klassenkampf weder eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte noch den eigentlichen Motor der *Politik* dar (vgl. Heil/Hetzel 2006, 17). Vielmehr ist der Klassenkampf im Konzept der *Politik* internalisiert, in dem Sinne, als dass der Kampf um den „Anteil der Anteillosen“, der auch ein Kampf um das politische Stimmrecht ist, d. h. um gehört und gesehen werden, den Klassenkampf ausmacht (vgl. Rancière 2002, 30f.). Dieses Argument nimmt dem Klassenkampf jedoch seine eigene Bedeutung, da er stets im Dissens und in der Einforderung des Anteils enthalten ist und keine eigene spezielle Funktion mehr hat: Wie wichtig ist der Klassenkampf noch, wenn er ohnehin in jeder *wirklichen Politik* enthalten ist und wohin führt er, wenn er nicht in veränderte politische Zustände hinsichtlich wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Gleichheit mündet? Die Entleerung des Klassenkampfes von seiner ökonomi-

zeption nicht auf die Ansprüche von gesellschaftlichen Außenseitern reduzieren lassen will. Rancière macht nicht widerspruchsfrei deutlich, wer die Anteilslosen sind und ob potentiell jede gesellschaftliche Gruppe zu den Anteillosen in einem spezifischen (Politik-)Feld gehören kann, d. h. ob die Anteillosen *per se* die momentan Nicht-Beachteten sind, was je nach politischer Lage auch die Wohlhabenden sein könnten. Es kann jedoch angenommen werden, dass es nie vollkommen gelingt, den Ansprüchen aller gerecht zu werden. Dadurch existieren stets „Anteillose“ im Sinne von Nicht-Einbezogene, Unbeachtete. Die Einforderung eines Anteils der Anteillosen kann auch als Streit um Inklusion und Exklusion bezeichnet werden.

⁸⁵ Im Kapitel 3.3 wird die Bedeutung des Dissens als wichtiges Merkmal der *Politik* für Rancières Kritik an konsensuellen Demokratien näher ausgeführt.

schen Dimension sowie damit einhergehend die Loslösung von der Idee der Befreiung der Ausbeutung des Proletariats, macht den Klassenkampf zu einem weitgehend leeren Konzept, welches jedenfalls nicht die Aufhebung jeglicher Herrschaftsverhältnisse zur Folge hat.

Politik selbst hat keine eigene Fundierung (vgl. Rancière 2002, 73):

Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht (Rancière 2002, 28).

Aufgrund ihrer fehlenden Grundlegung unterliegt *Politik* auch stets der Gefahr alternativer Grundlegungsversuche, welche bis zu fundamentalistischen Verdrängungsversuchen und –formen von *Politik* reichen (vgl. Marchart 2010a, 180f.). Rancière entwickelt ein Schema, welches die Verdrängungsversuche der politischen Philosophie klassifiziert (vgl. Niederberger 2004, 131). Er macht drei Formen⁸⁶ der Politikabdankung aus, welche die Verdrängung oder Verleugnung der Politik durch die politische Philosophie verfolgen: *Archi-Politik*, *Para-Politik* und *Meta-Politik*. Seit Platon, so Rancière, habe die politische Philosophie versucht, eine grundlegende Alternative zur unbegründbaren Natur der Politik zu etablieren und die Politik bzw. die Gemeinschaft durch Politik mit einer *arche*, d. h. mit einem Prinzip bzw. einem Ursprung auszustatten (vgl. Marchart 2010a, 181). So kritisiert er an der *Archi-Politik*, welche auf Platon zurückgeht, dass sie der Politik die Funktion zuweist, die Gemeinschaft mit einem Fundierungsprinzip zu versehen (vgl. Rancière 2002, 77f.). Das Fundament der Gesellschaft ist dabei auf die Prinzipien gestützt, welche nur der Philosoph erkennt und welche den gesellschaftlichen und politischen Streit, um gesellschaftliche Positionen und Stellungen überflüssig machen, da sie den sozialen Akteuren ihre Positionen einfach zuweisen (vgl. Niederberger 2004, 131). Politische Auseinandersetzungen werden durch die Einsicht in die Prinzipien, welche die Gemeinschaft bestimmen, unnötig: Sobald sich die Prinzipien realisieren, wird die Offenheit politischer Verhältnisse aufgegeben (vgl. Rancière 2002, 79). Auf diese Weise reduziere *Archi-Politik* die *Politik* in eine Art Erziehung oder Zurichtung anhand derer jedem Individuum ein Platz zugewiesen wird. Derart wird die politische Differenz, welche Rancière als die Differenz zwischen *Politik* und *Polizei* begreift, beseitigt: *Politik* wird folglich zur *Polizei*. *Archi-Politik* „legt in ihrer ganzen Radikalität das Projekt einer Gemeinschaft vor, die auf der vollständigen Fühlbarmachung der Arche der Gemeinschaft gegründet ist“ (Rancière 2002, 77) und setzt die Philosophie an die Stelle der *Politik*. Die platonische Philosophie unternimmt demgemäß den Versuch, *Politik* zu ersetzen (vgl. ebd.).

⁸⁶ Slavoy Žižek vervollständigt die Liste der Politikverleugnung im Sinne Rancières, in dem er die Konzepte der *Ultra-Politik* und der *Post-Politik* hinzufügt (vgl. Žižek 2001, 260). *Ultra-Politik* bezeichnet den Vorgang, Konflikte durch ihre Militarisierung zu politisieren (vgl. ebd.). Dabei wird die „Wir-Sie“-Konfrontation bis auf das äußerste verfolgt. *Post-Politik* stellt die Beseitigung des Politischen als Antagonismus zugunsten von *policy*-Verfahren dar. Mit diesem Begriff knüpft Žižek an die Kritik Rancières und Mouffes an konsensuellen Demokratien an, welche den Dissens und Antagonismus aus der Sphäre des Politischen vertreiben – mit dem Ergebnis, dass das vermeintlich verdrängte Agonale in rassistischem Hass wiederkehrt. Näheres zu Žižek Verständnis von Politik findet sich im aufschlussreichen Aufsatz von Heil (2004).

Para-Politik, auf Aristoteles zurückgehend, lässt zwar im Gegensatz zur *Archi-Politik* noch einen Raum für die spezifische Eigenschaft von *Politik* als konfliktorische Handlung zu, welche die polizeiliche Ordnung unterbricht. Sie gleicht diesen Konflikt aber aus, indem sie den Konflikt in die Logik der *Polizei* einschreibt, das bedeutet, dass sie „die Handelnden und die Handlungsformen des politischen Streits in Teile und Formen der Verteilung des polizeilichen Dispositivs“ (Rancière 2002, 83) umgestaltet. In diesem Zusammenhang wird das Volk, als eigentlich potentielle Quelle des sozialen Konflikts, zwar als Teil der Gesellschaft anerkannt, ihm wird jedoch lediglich ein spezifischer Platz innerhalb des Staates zugewiesen (vgl. Marchart 2010a, 182). Das heißt, dass der gesellschaftliche Antagonismus auf den Streit um den Wettbewerb von Regierungsämtern reduziert wird: Die Natur des Politischen wird gleichsam gentrifiziert, in dem sie auf den Kampf um Ämter herabgestuft wird (vgl. Rancière 2002, 83f.).

Meta-Politik stellt die Debatte um die Falschheit der Politik dar, da sie feststellt, dass politisches Handeln einer Lüge unterliegt (vgl. Rancière 2002, 94f.). Dabei wird jede politische Kontroverse als heuchlerisch deklariert, d. h. die Grundlegung der Politik wird nicht in ihr selbst, sondern vielmehr *hinter* dem politischen Kampf vermutet (vgl. Marchart 2010a, 182). Kennzeichnend für den metapolitischen Diskurs ist der Marxismus, welcher der Lüge den Namen der „Ideologie“ verleiht, die „das Wahre als das Wahre des Falschen“ (Rancière 2002, 97) darstellt. *Meta-Politik* steht in symmetrischer Relation zur *Archi-Politik*, die für das „Ende der Politik“ (Rancière 2002, 104) stehen, da sie beide intendieren, *Politik* aufgrund einer höheren Einsicht durch Verfahren dies- oder jenseits der *Politik* zu ersetzen, die vorgeben den politischen Absichten gerechter zu werden als sie selbst (vgl. Niederberger 2004, 131). Rancière entwickelt seinen Politikbegriff explizit in Abgrenzung zu den drei oben vorgestellten Konzepten, die seiner Ansicht nach theoretische Politikverkennungen sind (vgl. Rancière 2002, 104).

Aus dem oben genannten Zitat (Rancière 2002, 28) lässt sich noch ein wichtiger Aspekt herausstellen: *Politik* ist demnach als *kontingentes*⁸⁷ Ereignis der Unterbrechung der *Polizei* zu verstehen. Kontingenz definiert Niklas Luhmann wie folgt:

Der Begriff wird gewonnen durch die Ausschließung von Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Kontingent ist etwas, was weder notwendig noch unmöglich ist; was also, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein (Luhmann 1987, 152).

Kontingenz bezeichnet an dieser Stelle aber nicht lediglich den Zufall, sondern setzt eine gegebene Wirklichkeit voraus. *Politik*, als kontingente und mögliche Operation, existiert also nicht aufgrund von bestimmten Notwendigkeiten des Zusammenlebens beispielsweise, sondern lediglich *jenseits* der Ge-

⁸⁷ Paul Ricoeur versteht Kontingenz ähnlich wie Luhmann als „etwas, das auf eine bestimmte Art und Weise geschieht, aber auch anders oder überhaupt nicht geschehen könnte“ (Ricoeur 1986, 11).

setze, die das Zusammenleben regulieren. *Politik* wird hier als Ausnahme begriffen (vgl. Rancière 2006, 74). Sie lässt sich demgemäß nicht innerhalb institutionell festgelegten Grenzen, gesellschaftlichen Teilsystemen oder diskursiven Feldern eingrenzen. Vielmehr vollzieht sie sich gerade im Kampf um diese Grenzziehung: Politische Handlungen erfolgen nicht im Rahmen etablierter Gesetze und Regeln, sondern bemühen sich gerade um deren Erweiterung (vgl. Heil/Hetzel 2006, 16). Aus diesem Grund kommt Rancière auch zu dem Schluss, dass es *Politik* nur sehr selten gebe (vgl. Rancière 2002, 29). Das Politische erscheint als essentieller Disput, bei dem sowohl der Gegenstand des Streits, seine Kriterien, anhand derer er beigelegt werden könnte als auch die Identitäten der streitenden Lager zur Diskussion stehen (vgl. Heil/Hetzel 2006, 16). Die Diskussion, der Streit, spricht die Artikulation von Dissens, verortet Rancière nicht in den Parlamentsdebatten, d. h. dem Ort an dem klassischer Weise politische Debatten (Rancière würde wahrscheinlich eher potentiell polizeiliche sagen) in parlamentarischen Demokratien ausgetragen werden. Der Dissens äußert sich erst in der Einrichtung des Anteils der nicht institutionell oder realiter repräsentierten Teile einer Gesellschaft (vgl. ebd.). Demnach gibt es auch keinen spezifischen Ort des Politischen, was im Umkehrschluss auch heißt, dass sich überall *ein* Ort des Politischen bilden kann, sich also überall Politisches ereignen kann (vgl. Rancière 2010a, 95). Der Versuch, *Politik* an bestimmte Orte zu binden, *Politik* zu institutionalisieren, endet darin, ihr einen gleichförmigen Ort zu geben, der das spezifisch Politische verkennt und in *Polizei* umkehrt (vgl. Rancière 2002, 44). *Politik* ist an die „Insistenz von etwas Unverfügbarem gebunden, das keinen identifizierbaren Ort in einer bestehenden Gesellschaft hat und daher auch niemals die Angelegenheit der Repräsentation von vorhandenen Interessen und Zielen sein kann“ (Balke 1998, 989). Hierin lässt sich eine Differenz zu Lefort ausmachen. Lefort weist der Erscheinung des Politischen zwar nicht ausdrücklich einen klar definierten Ort zu, seine strikte analytische Trennung zwischen dem Ort der Macht und der Zivilgesellschaft lässt jedoch annehmen, dass Lefort das Politische eher in der Zivilgesellschaft lokalisiert. Die Zivilgesellschaft ist der Ort der Verhandlung gesellschaftlicher Konflikte, durch welche die Gesellschaft Macht über sich selbst ausübt, in welchem sich die autonome Selbstinstitution vollziehen kann. Dies lässt sich insbesondere daraus ableiten, dass Lefort das Politische u. a. als die Institution von Gesellschaften begreift, welche sich (nur) in der Zivilgesellschaft ereignen kann. Darüber hinaus deutet das im Zitat bezeichnete „Unverfügbare“ auf einen anarchischen Wesenszug der *Politik* nach Rancière. *Politik* ist demnach anarchisch, weil erstens politische Akteure stets in Opposition zur etatistischen, institutionellen Ordnung handeln, diese mit einer differierenden *Aufteilung des Sinnlichen* konfrontieren und ihre Handlungen sich nicht innerhalb des vorgegebenen, polizeilich-konsensuellen Systems verorten lassen. Zweitens lässt sich *Politik* als anarchisch begreifen, da sie keine *arche* hat, das bedeutet, dass ihr kein Prinzip unterlegen ist, sie ist also kontingent und grundlos (vgl. Flügel 2006, 129).

Rancière präzisiert jedoch nicht, *wie* sich jenseits von Gesetzen und Institutionen Dissens so manifes-

tieren kann, dass er tatsächlich als Einrichtung des Anteils der Anteillosen wirkt, dass er Gleichheit⁸⁸ als zu erkämpfenden Grundsatz zur Grundlage politischen Handelns macht und was die Artikulation von Dissens von beispielsweise gewaltsamer oder andere gesellschaftliche Teile diskriminierender Revolte unterscheidet. Die Lektüre seiner Schriften vermittelt eher den Eindruck, dass, er lediglich darauf vertraut, dass der politische Disput, in dem von ihm definiertem Sinne, sich stets für die Etablierung von Gleichheit und für den Anteil der Anteillosen auswirken wird. Zudem klärt er nicht, wie weit die Äußerung von Dissens zu begreifen ist und welche Rolle dabei die (physische) Gewalt einnimmt. Überspitzt gesagt, ließe sich annehmen, dass die absolute Dissensäußerung, Stürzung der bestehenden Ordnung und Einforderung des Anteils der Anteillosen sich auch in einem Bürgerkrieg beispielsweise manifestiert (vgl. Marchart 2001, 184). Doch was unterscheidet den derartig beschriebenen Bürgerkrieg von der dissensuellen *Politik* in Rancières Politikkonzeption? Wo ist die Grenze zu verorten? Sprich: Wo fängt *Politik* an und wo hört sie auf? Es ist durchaus anzunehmen, dass Rancière den hier als Beispiel herangezogenen Bürgerkrieg nicht als *Politik par excellence* betrachtet, zumal er die Schmittsche Beziehung zwischen Krieg und Politik vehement abstreitet (vgl. Flügel 2006, 131f.). Dennoch führt Rancière an dieser Stelle seine Argumentation auf unkonkrete und aphoristische Weise, da er entscheidende Fragen, die sich aus seinen Ausführungen ergeben, nicht angemessen beachtet und vor allem nicht klärt, wie weit sein Begriff von *Politik* zu fassen ist und welche Rolle der Gewalt zukommt.

Des Weiteren setzt Rancière *Politik* mit Demokratie in ihrer Funktion als Unterbrechung der polizeilichen Ordnung gleich (vgl. Rancière 2006, 76). Demokratie und *Politik* sind folglich in dem Sinne identisch, als dass die Unterbrechung einer Ordnung ausschließlich auf der Basis der Gleichheit denkbar ist (vgl. Niederberger 2004, 140). *Politik* entsteht dann, wenn die Grenzen politischer Partizipation zur Disposition stehen und sich ein politisches Subjekt und mit ihm einhergehend eine zuvor nicht wahrgenommene Position sowie Erfahrungsweise in Erscheinung treten können (vgl. Krasmann 2010, 77). Das bedeutet, dass die Ausgangsbasis politischen Handelns die Ungleichheit bzw. die Nicht-Beachtung der Subjekte darstellt und nicht die Gleichheit. *Politik* ereignet sich demnach als Kette symbolischer Praktiken und Subjektivierungsweisen, d. h. in der Auseinandersetzung über die gesellschaftliche *Aufteilung des Sinnlichen* (vgl. Rancière 2002, 46):

Eine politische Subjektivierung zerschneidet das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen [...] (Rancière 2002, 52).

Das Zitat verdeutlicht, dass politische Subjektivierung als eine Reihe von Handlungen zu verstehen ist,

⁸⁸ Es sei angemerkt, dass Rancière Gleichheit nicht als Frage der Güter-, Ressourcen- oder Machtverteilung in einem „guten Staat“ problematisiert, so wie es etwa die traditionelle Philosophie vornimmt. Gleichheit stellt vielmehr den Einsatz für ein prinzipielles Unrecht, welches die gesamte Gesellschaft prägt, dar (vgl. Bedorf 2010, 25). Der Begriff der Gleichheit in Rancières Sinne wird im Folgenden noch näher ausgeführt.

welche Subjekte und gesellschaftliche Positionen sichtbar macht, die zuvor in dem bestimmten Erfahrungsfeld nicht repräsentiert oder nicht identifizierbar waren. Dies hat auch eine Neuordnung des Erfahrungsfeldes zur Folge, die eine Vielheit an gesellschaftlichen Standpunkten sowie eine breitere Einbeziehung von bestimmten Bevölkerungsteilen erzeugt, die in der polizeilichen Ordnung nicht vertreten sind (vgl. Rancière 2002, 47). Subjektivierung darf jedoch nicht mit Identifizierung oder Selbstverortung gleichgesetzt werden: Ob jemand im Feld des Politischen seine eigenen Interessen verfolgt oder als Vertreter die Interessen eines partikularen oder universellen Kollektivs präsentiert, ist dabei irrelevant (vgl. Balke, 1998, 989). Subjektivierung ist, nach Rancière, eher als eine Art Ent-Identifizierung zu denken (vgl. Rancière 2002, 48): Sie stellt die Loslösung der durch die *Polizei* zugeordneten Plätze dar, sie eröffnet einen Erfahrungsraum für Subjekte, welche zuvor nicht gezählt wurden und macht auf diese Weise die Abwesenheit des Anteils der Anteillosen sichtbar.⁸⁹ Entscheidend ist, dass das politische Subjekt nicht *vor* dem Konflikt als solches existiert, sondern sich erst während der dissensuellen Artikulation konstituiert. Demnach ist das politische Subjekt stets als ein kollektives zu denken, welches „eine Vielheit, die nicht in der polizeilichen Verfassung der Gemeinschaft gegeben war“ (Rancière 2002, 47) erzeugt.

Dabei kommt der Diskursfähigkeit der Subjekte eine große Bedeutung zu: „Politik beginnt aber erst dann, wenn man seine Handlung als Diskurs gestaltet. Politisierung bedarf der Gründung eines gemeinsamen Sprach- und Handlungsrahmens“ (Rancière 2006, 78). Das bedeutet, dass die Unterbrechung der *Aufteilung des Sinnlichen* von der sprachlichen Artikulation des Anteils der Anteillosen in einem bestimmten Diskurs, der Artikulation dessen also, was eigentlich in der gesellschaftlichen Ordnung nicht artikulierbar ist, abhängt. Auf diese Weise lässt sich realisieren, dass das was zuvor lediglich als „Lärm“ vernommen wurde, nun als politischer Gegenstand, als Diskurs vernehmbar wird und damit die Ordnung der *Polizei* stört (vgl. Rancière 2010a, 83).

Was bezweckt nun Rancière, wenn er im *Unvernehmen* Demokratie neu fassen will? Zerlegt man den Begriff der Demokratie in seine Bestandteile *kratia* (Herrschaft) und *demos* (Volk), so stößt man auf ein begrifflich-theoretisches Problem: Demokratie, verstanden als Herrschaft des Volkes, das heißt als *Herrschaftsform* pointiert geradezu den Widerspruch zwischen einer notwendig hierarchischen Struktur der Machtausübung in einem Staats- und Herrschaftssystem (da das Volk sich nicht selbst regieren kann) und einer Macht der „Masse“ oder „Menge“, die egalitär strukturiert sein soll (vgl. Krasmann 2010, 79). Rancière kritisiert, dass die Demokratie eine entscheidende Diskrepanz hervorbringt: Zum

⁸⁹ So exemplifiziert Rancière die politische Subjektivierung anhand einer Parole der Bewegung im Mai 1968 in Frankreich. Die Demonstranten skandierten „Wir sind alle deutsche Juden“ und trennten sich dadurch von ihrer eigentlichen Identität: „Indem sie den stigmatisierenden Satz des Gegners, der den Eindringling auf der Bühne, wo die Klassen und *ihre* Parteien sich zählen ließen, beim Wort nahm, drehte sie ihn um, um daraus eine offene Subjektivierung der Ungezählten zu machen, einen Namen ohne mögliche Verwechslung mit irgendeiner wirklichen gesellschaftlichen Gruppe“ (Rancière 2002, 135).

einen wird Gleichheit zum Prinzip erhoben und zum anderen wird sie unterdrückt. Diese Unterdrückung vollzieht sich auf zweifache Weise: Die reale Unterdrückung der Gleichheit bleibt unsichtbar, gerade weil das Gleichheitsprinzip im Sinne von gleichen Rechten, gleicher Freiheit und Chancengleichheit aller Bürger weiterhin gegeben ist und von der *Polizei* Gleichheit als bereits erreichtes Ziel behauptet wird (vgl. Dillon 2005, 432f.). Die Unsichtbarkeit der Unterdrückung stellt somit selbst eine Form von Unterdrückung dar. Gleichheit begreift Rancière nicht als ein zu erreichendes Ziel, sondern als Axiom, als Voraussetzung für politische und intellektuelle Emanzipation (vgl. Bedorf 2007, 698).⁹⁰ Gleichheit selbst ist ihrem Wesen nach nicht politisch (vgl. Rancière 2002, 44).⁹² Gleichheit als Axiom vermag es jedoch *Politik* hervorzubringen, indem sie die etablierte *Aufteilung des Sinnlichen*, die sozialen Hierarchien, die Verteilung der Plätze und Räume in der Gesellschaft hinterfragt, stört oder unterbricht (vgl. Muhle 2008, 13). Bei Rancière basiert politische Partizipation folglich auf einer Paradoxie: Gleichheit kann sich nur in die Gesellschaft einschreiben, wenn sie den polizeilichen Grundsatz, dass Gleichheit bereits existiere, bestreitet und erschüttert (vgl. Krasmann 2010, 86).

Die Unsichtbarkeit der Unterdrückung wird, Rancière zufolge, erst durch eine bestimmte Form der *Zählung* und *Identifizierung* möglich. Die Anteillosen sind in zweifacher Hinsicht die Ungezählten. Zum einen sind sie bezüglich ihrer Anerkennung ungezählt, d. h. unbeachtet: Sie verfügen innerhalb einer Machtordnung, die sich durch eine bestimmte Sprache, eine epistemologische Ordnung und einer Art der Zählung auszeichnet, über keinerlei Gewicht und Stimme (vgl. Rancière 2002, 35f.). Zum anderen sind die Anteillosen auch unzählbar, das bedeutet unidentifizierbar. An dieser Stelle kommt Rancières Gedanken zur *Verrechnung* zum Tragen:

Damit die politische Philosophie existiert, muss die Ordnung der politischen Identitäten sich an eine Zusammensetzung der ‚Teile‘ des Gemeinwesens, an eine Rechnung binden, deren Komplexitäten vielleicht eine grundsätzliche Verrechnung verdecken, eine falsche Rechnung, die das *Blaberon*⁹³, das konstitutive Unrecht⁹⁴

⁹⁰ Rancière entwickelt in „Le maître ignorant: Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle“ (1987) seinen Gleichheitsbegriff in Verbindung mit der intellektuellen Emanzipation der Arbeiter im 19. Jahrhundert. Anhand der Illustration der historischen Figur, Joseph Jacotot, einem Lehrmeister, der seinen niederländischen Schülern trotz Sprachbarrieren (er spricht kein niederländisch, sie kein französisch) über die Lektüre eines französischen Werkes französisch beibringt, postuliert Rancière eine intellektuelle Gleichheit, die vor allem aus der gleichen Intelligenz aller besteht.

⁹² Rancière zufolge ist nichts an sich politisch. Etwas wird nicht zum Politikum nur aufgrund der Tatsache, dass es durch Machtverhältnisse strukturiert ist. Vielmehr kann etwas bzw. potenziell alles politisch werden, wenn es zu einer „Begegnung zwischen der polizeilichen und politischen Logik“ (Rancière 2002, 44) kommt. Hierin besteht eine Ähnlichkeit zu Carl Schmitt. So bezeichnet das Politische nach Schmitt „kein Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen“ (Schmitt 1963, 38). Demnach kann sowohl in Schmitts als auch in Rancières Konzeption des Politischen bzw. der *Politik* potenziell jeder Gegenstand politisiert werden (vgl. Mehring 2001, 130). In Opposition zu Schmitt intendiert Rancière jedoch weder (ethnische) Homogenität noch politischen Ausschluss zu proklamieren. Vielmehr geht es Rancière darum, für einen kollektiven Bezugsraum, für ein „Dazwischen“ zu plädieren, in welchem Subjekte erscheinen können. Dieser kollektive Raum darf allerdings nie eine endgültige Konstitution erfahren, er muss stets offen bleiben, sonst endet der emanzipatorische Politikprozess.

⁹³ *Blaberon* hat im Altgriechischen zwei Bedeutungen. Zum einen bedeutet es eine Unannehmlichkeit, die einem Individuum – sei es aufgrund einer Naturkatastrophe, sei es aufgrund einer menschlichen Tat – widerfährt. Zum anderen bedeutet es die negative Konsequenz, die ein Menschen durch seine eigene oder durch eine fremde Tat erfährt. Der Begriff impliziert folglich in seiner zweiten Bedeutung eine Beziehung zwischen zwei Menschen oder Parteien (vgl. Rancière 2002, 16).

⁹⁴ Das Unrecht (le tort fondamental) gehört, Rancières Vorstellung nach, der Struktur jeder Politik an. Mit Unrecht ist die „Subjektivierungsweise, in der die Verifizierung der Gleichheit eine politische Gestalt annimmt“ (Rancière 2002, 50) gemeint. Das Unrecht ist nicht als empirische Ungerechtigkeit zu verstehen, sondern als das, welches die Begegnung zwischen

der Politik selbst sein könnte (Rancière 2002, 19). [...] Die Verrechnung der Demokratie [ist, N.A.] [...] in letzter Instanz die Verrechnung der Politik. Es gibt Politik – und nicht einfach Herrschaft –, weil es eine falsche Zählung der Teile des Ganzen gibt (Rancière 2002, 23).

Verrechnung (le mécompte) darf hier nicht im Sinne einer Aufrechnung verstanden werden. In dieser Verwendungsweise bedeutet *Verrechnung* eher Rechenfehler, eine falsche Rechnung (vgl. Rancière 2002, 19). Diese resultiert daraus, dass, laut Rancière, die Welt, die Gesellschaft und folglich auch die politische Gemeinschaft und ihre Individuen sich nicht in Teile aufrechnen, zusammenzählen und summieren lassen. Der *demos* ist „zugleich immer mehr oder weniger als er selbst“ (Rancière 2002, 23). Die Teile der Gemeinschaft sind ebenso wenig identifizierbar, messbar und damit schlecht vergleichbar (vgl. Dillon 2005, 442). Wird, so wie in den gegenwärtigen westlichen Demokratien, dennoch versucht, die Teile zu einem Ganzen zusammen zurechnen, so kommt es zur *Verrechnung*. Insofern stellt Gleichheit an dieser Stelle einen leeren Begriff dar, welcher kein bestimmtes, reales Merkmal des *demos* oder der Anteillosen beschreibt (vgl. Rancière 2002, 45f.).⁹⁵ Dabei stellen die sogenannte „öffentliche Meinung“ und die Meinungsumfrage den Inbegriff der falschen Zählung dar (vgl. Rancière 2002, 112ff.). Dies ist ein Merkmal, welches Rancière zufolge, in konsensuellen Demokratien besonders ausgeprägt ist und einen zentralen Punkt seiner Kritik darstellt.⁹⁶

Es erscheint widersprüchlich, dass obwohl Rancière ein Problem der Demokratie in der Unterdrückung der Gleichheit verortet, welche u. a. daraus resultiert, dass Gleichheit als Prinzip erhoben wird, er als Voraussetzung der Politik die Gleichheit erennt und sie damit gleichermaßen zum Prinzip erhebt (vgl. Rancière 2002, 9). Worin unterscheidet sich die Gleichheit als Prinzip der Politik von der Gleichheit als Voraussetzung aller *Politik*? Das Paradox lässt sich größtenteils mit dem Hinweis auflösen, dass Rancière in der Gleichheit als Voraussetzung aller *Politik* kein gegebenes Prinzip⁹⁷ sieht, sondern etwas, was immer wieder aufs Neue eingefordert und aktiv erkämpft werden muss (vgl. Rancière 2000a, 101):

Diese Gleichheit unterscheidet sich von der politisch proklamierten Gleichheit durch ihren Verweis auf ihre *indifférence* – auf ihre Beliebigkeit, Gleichgültigkeit, Unterschiedslosigkeit – und steht somit für die radikale Gleichsetzung von Allem mit Allem, von Jedem mit Jedem als eben jene ontologische Voraussetzung für den Dissens als Entstehungsmoment des Politischen (Muhle 2008, 14).

polizeilicher und politischer Prozesse bestimmt (vg. Rancière 2010a, 88).

⁹⁵ Insgesamt müssen drei verschiedene Aspekte von Rancières Gleichheitsbegriff von einander unterschieden werden. Erstens bezieht sich Gleichheit auf die oben dargestellte Zählung im Sinne von Anerkennung. Zweitens bedeutet Gleichheit ebenfalls den Einsatz einer politischen Strategie, da Gleichheit nicht nur die Voraussetzung für Herrschaft, sondern auch für die Infragestellung der Herrschaft, der polizeilichen Ordnung ist. Drittens stellt Gleichheit nicht nur einen leeren Begriff dar, sondern manifestiert sich auch in einem spezifischen Vermögen des Verstandes und der Emanzipation, was sich in Rancières Geschichte vom „unwissenden Lehrmeister“ offenbart, der ohne niederländische Sprachkenntnisse den niederländischen Schülern die französische Literatur und die französische Sprache nahe bringt (vgl. Krasmann 2010, 86ff.).

⁹⁶ Auf seine Kritik an Meinungsumfragen in konsensuellen Demokratien wird im Kapitel 3.3.1 Bezug genommen.

⁹⁷ So begreift Rancière Gleichheit nicht als natürliche Eigenschaft, dementsprechend muss Gleichheit erst in Kraft gesetzt und geschaffen werden (vgl. Rancière 2000a, 101).

Gleichheit, verstanden als „Beliebigkeit“ lässt sich auch hinblicklich des Status des *demos* begreifen. Es stellt sich die Frage, welche Eigenschaften dem *demos* zukommen und was für eine Funktion er in der Demokratie einnehmen kann. Der *demos* ist weder als eine soziale Gruppe noch als eine Akkumulation von Produktivkräften zu begreifen. Vielmehr wird der *demos*, nach Rancière, durch Subjektivierungsformen, d. h. durch die Konfiguration verschiedenster Dissenzartikulationsweisen gebildet. Ein politisches Volk bildet sich erst, in dem es die polizeiliche Ordnung und Verteilung der Anteile stört (vgl. Rancière 2007c, 6). Nach Rancière ist der *demos* eine Anzahl von Individuen, denen nichts anderes gemeinsam ist, als die gleiche Freiheit (vgl. Rancière 2002, 20ff.). Mit anderen Worten: Der *demos* vereinigt die Macht derjenigen, „die genau deshalb herrschen, weil sie nicht besser geeignet sind, zu herrschen als beherrscht zu werden“ (Rancière 2006, 75). Folglich setzt das Axiom der Gleichheit ebenfalls die gleiche Befähigung aller Individuen zu politischen Akteuren voraus (vgl. Rancière 2006, 75). Das demokratische Prinzip besteht demzufolge in der „Abwesenheit jeglicher Überlegenheit“ (Rancière 2006, 76). Demokratie besteht demnach in der „Verwirklichung der Macht all jener, die keiner speziellen Gruppe angehören, die kollektive Fähigkeit jener, die keine speziellen Fähigkeiten haben“ (Rancière 2007c, 5). Als *demos* treten Individuen aber erst in dem Moment politisch in Erscheinung, wenn sie die gleiche Freiheit zur Basis für die Bestimmung ihrer Welt machen: Eine Gemeinschaft demokratisiert sich also dann, wenn es ihr gelingt, eine Gemeinschaft basierend auf der Gleichheit zwischen den Mitgliedern zu begründen (vgl. Niederberger 2004, 139). An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob zur Begründung einer Gesellschaft, die sich auf Gleichheit stützt, nicht die Institutionalisierung der Gleichheit notwendig wird, um sich auf sie berufen zu können und wenn ja, wie lässt sich Gleichheit institutionalisieren, ohne zum Prinzip erhoben zu werden? Worin manifestiert sich Gleichheit und ihre Begründung? Rancière weist jegliche Institutionalisierung von Gleichheit ab und umgeht die Frage, wie sie sich stattdessen realisieren lässt, indem er gleichsam die performative Natur von Gleichheit betont:

Dieses immer einzelne Aufzeigen der Gleichheit kann in keiner Form von gesellschaftlicher Verbindung bestehen. Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will. So institutionalisiert sich die intellektuelle Emanzipation nicht, ohne dadurch Unterweisung des Volks zu werden, das heißt Organisation seiner unaufhörlichen Unmüdigkeit (Rancière 2002, 46).

Gleichheit wird folglich nie *de facto* erreicht; sie stellt kein Zustand dar, sondern wird lediglich als Voraussetzung postuliert und eingefordert.⁹⁸ Gleichheit kann sich in dem Sinne nicht manifestieren, weil sie „keine ihr eigene Sichtbarkeit“ (Rancière 2010a, 86) aufweist. Hier zeigt sich ein emanzipatorischer Apriorismus, der sich ebenfalls bei Alain Badiou finden lässt (vgl. Marchart 2010a, 183). Ver-

⁹⁸ Analog zu Derridas Vorstellung der „*démocratie à venir*“ (dt. Demokratie im Kommen), bleibt Gleichheit bei Rancière stets angekündigt und zukünftig – selbst wenn sie sich in der Sphäre des Dissens verifiziert. Gleichheit lässt sich folglich auch als „Gleichheit im Kommen“ begreifen.

kürzt dargestellt, umfasst die These des emanzipatorischen Apriorismus, dass Politik immer Politik der Gleichheit bedeutet, ergo emanzipatorisch ist – andernfalls ist sie gar keine Politik. Marchart merkt an, dass diese These jedoch weder auf empirischer Grundlage überzeugt, noch ganz in Rancière's eigene Argumentation passt, wenn *Politik* sich doch vordergründig durch die Unterbrechung und Störung der *Aufteilung des Sinnlichen* sowie damit einhergehend durch die Artikulation von Dissens auszeichnet (vgl. ebd.). Infolgedessen lässt sich die These der emanzipatorischen Politik der Gleichheit, so Marchart, letztlich nur axiomatisch behaupten.

Auch Ernesto Laclau kritisiert diesen Aspekt an Rancière's Konzeption des Politischen. Laclau weist darauf hin, dass Rancière Politik zu sehr „mit der Möglichkeit einer emanzipatorischen Politik, ohne andere Alternativen zu berücksichtigen – dass beispielsweise die Ungezählten ihre Unzählbarkeit in Formen ausdrücken könnten (zum Beispiel in eine faschistische Richtung), die ideologisch unvereinbar wäre mit allem, was Rancière oder ich selbst politisch vertreten würden“ (Laclau 2005, 246) gleichsetze. Die Gefahr, dass die Ungezählten und Anteillosen ihren Anteil in einer radikalen oder diskriminierenden Weise artikulieren könnten, bleibt bei Rancière tatsächlich unbedacht. Außerdem bleibt die Frage, ob die Artikulation von Dissens *per se Politik* bedeutet und folglich eine wünschenswerte Handlung ist, ebenfalls offen.⁹⁹

3.3 *Rancière's Kritik an der konsensuellen Demokratie*

Das westliche demokratische Staatssystem begreift sich selbst, insbesondere nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, als vorbildhaftes Modell der restlichen Welt gegenüber (vgl. Rancière 1996e, 31). Dabei muss sich die westliche Demokratie intern einigen Herausforderungen, Kritik und Infragestellungen stellen. Zweifel an gegenwärtigen demokratischen Verfassungen reichen von der Kritik an der Staatsbürgerschaft und den damit einhergehenden Exklusivrechten für Bürger bis hin zur generellen Kritik am repräsentativen System.

Rancière bringt eine weitere Kritik an gegenwärtigen westlichen Demokratien hervor: Die Kritik am konsensuellen System. Er konstatiert, dass mit dem Triumph der Demokratie als Herrschaftsform, der Konsens innerhalb der nationalstaatlichen Politik zum Prinzip und zum Ziel jeglichen politischen Handelns ernannt worden ist. Die konsensuelle Ausrichtung der Demokratie, die von manchen als Sieg der Vernunft über archaische Formen des politischen Kampfes betrachtet wird, bringt, laut Rancière, jedoch einen viel stärkeren, verdrängt geglaubten Archaismus zurück: den Fremdenhass (vgl. Rancière 2000a, 97). Rancière stellt also einen inneren Zusammenhang zwischen der konsensuellen

⁹⁹ Hier sei beispielsweise an die kürzliche geführte Debatte (Sommer 2010) um die Äußerungen Thilo Sarrazins erinnert, welcher u. a. mit den Äußerungen, dass Migranten und ihre Kinder dümmer als Deutsche seien oder dass alle Juden ein bestimmtes Gen teilen würden, für großes Aufsehen gesorgt hat. Rancière's Begrifflichkeiten zufolge, ließe sich behaupten, dass Sarrazin durch die Unterbrechung der *Aufteilung des Sinnlichen*, durch die Artikulation von Dissens und der damit einhergehenden Einforderung eines Anteils der Anteillosen, hier der Anteil der eher Rechtsdenkenden, einen politischen Gegenstand kreiert hat. Ob dieser politische Gegenstand auch emanzipatorisch zu begreifen ist, ist zumindest in diesem Fall fraglich, zumal nicht jede Artikulation von Dissens, auf Emanzipatorisches zielt.

Demokratie und dem Wiedererstarken rechter Kräfte fest. Im Folgenden werden im ersten Schritt die Charakteristika der konsensuellen Demokratie erörtert (3.3.1, 3.3.2), um im zweiten Schritt den Zusammenhang zwischen der konsensuellen Demokratie und dem Erstarken des Rechtsradikalismus darzustellen (3.3.3).

3.3.1 *Demokratie oder Konsens?*

Für Rancière stellt schon der Begriff der konsensuellen Demokratie einen inneren Widerspruch dar: Wenn sich *Politik* und somit auch Demokratie, durch die Artikulation von Dissens, durch die Unterbrechung der *Polizei*, der Gleichheit und der Einforderung eines Anteils von Anteillosen auszeichnen, so lässt sich dies nicht in Einklang mit Konsens bringen. Nach Rancières Begriffsverständnis stehen sich Konsens und *Politik* diametral gegenüber. Dementsprechend schlägt Rancière vor, die konsensuelle Demokratie als *Post-Demokratie*¹⁰⁰ zu bezeichnen, welche die Auslöschung der Formen demokratischen Handelns zur Folge hat (vgl. Rancière 2002, 105). Um zu verstehen, worin die Kritik an der *Post-Demokratie* besteht, ist es zunächst erforderlich, sich Rancières Begriff der Demokratie vor Augen zu führen:

Die Demokratie ist nicht die parlamentarische Herrschaftsform oder der Rechtsstaat. Sie ist auch kein Zustand des Sozialen, die Herrschaft des Individualismus oder die der Massen. Die Demokratie ist, im Allgemeinen, die Weise der Subjektivierung der Politik – wenn man unter Politik etwas anderes versteht als die Organisation der Körper in der Gemeinschaft und die Verwaltung der Plätze, Mächte und Funktionen. [...] Sie ist der Name dessen, was das gute Funktionieren dieser Ordnung durch ein singuläres Dispositiv der Subjektivierung unterbricht (Rancière 2002, 108f.).

Rancière begreift Demokratie folglich nicht als einen Staats- oder Herrschaftstypus, sondern als einen spezifischen Modus symbolischer Strukturierung des gemeinsamen Lebens (vgl. Rancière 2000b, 17; 2005a, 58). Demokratie definiert sich nicht durch ein System von Institutionen, sondern stellt die Einsetzung der *Politik* dar, das System der Subjektivierungsformen, welche die *Polizei* unterbricht, indem sie die Logik der Gleichheit mit der Logik der *Polizei* konfrontiert und auf ihre Kontingenz verweist (vgl. Rancière 2002, 111). Analog zur *Politik* ist Demokratie kontingent, anarchisch und grundlos: „Or seul qui reste, c’est le titre anarchique, le titre propre à ceux qui n’ont pas plus de titre à gouverner qu’à être gouvernés“ (Rancière 2005a, 53). Der normative Gehalt der Demokratie lässt sich demnach darin ausmachen, eine anarchische Selbstregierung zu sein, die sich auf keine ihr vorhergehenden Gründe stützen kann (vgl. Rancière 2005a, 54). Rancière setzt *Politik* und Demokratie in der Hinsicht als Modi menschlichen Handelns gleich, welche nicht in einer bereits gegebenen Welt handeln, sondern

¹⁰⁰ Rancière schreibt, dass die *Post-Demokratie* „sich am liebsten konsensuelle Demokratie“ (Rancière 2010b, 138) nennt, was im Grunde impliziert, dass es noch weitere Arten der *Post-Demokratie* gibt, die Rancière jedoch unerwähnt lässt. Der Begriff ist kursiv gesetzt und durch einen Bindestrich getrennt, um zu verdeutlichen, dass es sich um den Begriff Rancières handelt und um keine andere Begriffsbestimmung, wie jene von Colin Crouch beispielsweise. Wenn der Begriff in folgender Form „Postdemokratie“ auftaucht, wird damit der Begriff innerhalb des aktuellen Diskurses und nicht der spezifisch Ranciéresche Gebrauch bezeichnet.

diese soziale Welt erst konstituieren müssen (vgl. Rancière 2004, 232). Kurz: Die Demokratie stellt die Seins- und die Subjektivierungsweise des Politischen dar (vgl. Rancière 2002, 108).

Das im Zitat erwähnte Dispositiv der Subjektivierung lässt sich in den folgenden drei Aspekten resümieren. Erstens ist die Demokratie eine Gemeinschaftsform, welche sich durch die Existenz einer Sphäre des Erscheinens, durch einen spezifischen Äußerungs- und Erklärungsraums des *demos* definiert (vgl. Rancière 2010b, 125). Dabei wird das Erscheinen als Feld der Erfahrung und der Einführung des Sichtbaren begriffen (vgl. Rancière 2002, 109). Zweitens ist der *demos* dieser Erscheinungssphäre weder ethnisch noch soziologisch zu bestimmen. Der *demos* besteht in einer Einheit, welche der Aufrechnung der Teile der Gesellschaft den Anteil der Anteillosen entgegensetzt. Demnach gibt es Demokratie, wenn es Akteure der Politik gibt, welche „weder Agenten des staatlichen Dispositivs noch der Teile der Gesellschaft sind“ (Rancière 2002, 110). An dieser Stelle stellt sich die Frage, um welche Akteure es sich handelt, die weder der Gesellschaft noch dem Staat angehören. Es manifestiert sich erneut, dass Rancière *Politik* und folglich auch Demokratie sehr stark anti-etatistisch begreift, er jedoch keine Möglichkeitsbedingungen für ihre Realisierung oder operationalisierbare Partizipationsvorschläge formuliert. Es ist anzunehmen, dass Rancière mit Akteuren, die jenseits von Staat und Gesellschaft liegen, diejenigen meint, die sowohl im gesellschaftlichen als auch im staatlichen Feld keine angemessene Repräsentation ihrer selbst finden, d. h. diejenigen, die keinen Anteil haben. Dennoch sind sie streng genommen Teil der Gesellschaft – ungeachtet dessen, dass ihre Teilhabe auch davon abhängt, wer sie als teilnehmend und wer sie als nicht teilnehmend oder -habend wahrnimmt und definiert. Die politischen Akteure bzw. der *demos* sind dabei von sich selbst unterschieden:

Demokratie ist die Einführung einer Nicht-Identität mit sich selbst. Sie ist die Subjektivierungsweise, die Subjekte bildet, die nicht mit den Teilen des Staates oder der Gesellschaft zusammenfallen, freischwebende Subjekte, von denen jede Darstellung von Orten und Einteilung in Unordnung gebracht wird (Rancière 2010b, 127).

An dieser Stelle lässt sich eine Analogie zur „radikalen Unbestimmbarkeit“ der Demokratie nach Lefort ziehen. An diesem Zitat zeigt sich, dass Rancière diese Unbestimmbarkeit zwar anerkennt, er unterstützt jedoch Leforts argumentative Herleitung dieser nicht. Denn während Lefort die Unbestimmbarkeit als Folge der Dekorporierung und Entsakralisierung des Ortes der Macht bestimmt, lehnt es Rancière ab, die Unbestimmtheit an die „Dramaturgie des Königtodes“ (ebd.) zu binden. Rancière zufolge verbindet Lefort dadurch die demokratische Unbestimmtheit zu sehr mit der Drohung einer Katastrophe: So erscheinen dann Unsicherheit, Terror und Totalitarismus im demokratischen Dispositiv als Möglichkeiten, die in der Monarchie nicht gegeben waren (vgl. ebd.). Tatsächlich betont Lefort, dass die Unbestimmtheit in der Demokratie stets eine Gefahr für die politische Ordnung darstellt, da die Demokratie auch kein sicherer Garant gegen den Totalitarismus sei. Die Unbestimmtheit kann, Lefort zufolge, in Zeiten von Wirtschaftskrisen beispielsweise, auch zur stärkeren Unsicherheit und damit verbunden zu einem stärkeren einheitlichen Identitätsverlangen führen (vgl. Lefort 1990a,

296f.). Rancière plädiert dafür, die These der Unbestimmtheit von der Opferdramaturgie des Königs zu lösen und stattdessen den *doppelten Körper des Volkes* zu proklamieren. Demnach hat der *demos* erstens einen gesellschaftlichen Körper und zweitens einen anderen Körper, welcher nicht identisch mit gesellschaftlichen Identifikationen ist (vgl. Rancière 2010b, 128).¹⁰¹ Das bedeutet, dass der Ort demokratischen Handelns stets der Raum eines „Dazwischens“ von Identitäten darstellt (vgl. Rancière 2010b, 130). Drittens offenbart sich der Erscheinungsort des Volkes im Streit und seinem Ort des Ausstragens (vgl. Rancière 2002, 109f.). Der politische Konflikt vollzieht sich im Gegensatz zum Interessenskonflikt nicht zwischen Teilen der Bevölkerung, sondern stellt den Streit über die Zählung der gesellschaftlichen Teile selbst dar (vgl. Rancière 2002, 110).

Kurz: Von Demokratie lässt sich sprechen, wenn eine besondere Erscheinungssphäre des *demos* existiert, wenn es spezifische – von bestimmten Interessen des Staates unabhängige – Akteure gibt und wenn Kollektive existieren, die nicht identisch mit denen von der *Polizei* vorgegebenen Identitätsstrukturen sind (vgl. Rancière 2010b, 129).

In Opposition dazu definiert Rancière *Post-Demokratie*¹⁰² als

[...] die Regierungspraxis und die begriffliche Legitimierung einer Demokratie *nach* dem *Demos*, einer Demokratie, die die Erscheinung, die Verrechnung und den Streit des Volkes liquidiert hat, reduzierbar also auf das alleinige Spiel der staatlichen Dispositive [...] sie ist eine Weise der Identifizierung der institutionellen Dispositive mit der Aufstellung der Teile und Anteile der Gesellschaft, die geeignet ist, das der Demokratie eigene Subjekt und Handeln verschwinden zu lassen (Rancière 2002, 111).

Post-Demokratie eliminiert durch ihr konsensuelles System die demokratische Konstitution in ihren Formen des Handelns: Wenn der Konsens keinen Streit des *demos* mehr zulässt, wird dem Volk auch seine Erscheinungsweise genommen; somit wird *Politik* auf die Regierungspraxis verkürzt. Die konsensuelle, postdemokratische Praxis führt zu einer vollkommenen Kongruenz zwischen den Staatsformen und den gesellschaftlichen Verhältnissen, da die Differenz des Volkes zu sich selbst durch den Konsens, der jegliche polemische Instanz zum Verschwinden bringt, aufgehoben wird (vgl. ebd.). Es

¹⁰¹ An dieser Stelle argumentiert Rancière erneut für die Selbstdifferenz politischer Akteure, welche sich von ihrer imaginären Verkörperung lösen müssen, um eine spezifische Verkörperung darstellen zu können. Rancière lehnt die Vorstellung ab, dass es ein „wahres“ und ein „scheinbares“ Volk gibt. Vielmehr proklamiert er, dass es mehrere Gestalten des Namens und des Körpers des Volkes gibt, welche ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Das In-Verhältnis-Setzen erfolgt durch das „dritte Volk“, welches keinen konsistenten „Körper“ aufweist, sondern nur in bestimmten Momenten, Zuständen, Orten und Gelegenheitsfällen zur Erscheinung tritt. Es ist das Volk des Dazwischen (vgl. Rancière 2010b, 131f.).

¹⁰² Nach Buchstein/Nullmeier lassen sich hauptsächlich drei verschiedene Verwendungen des Begriffs „Postdemokratie“ ausmachen. Zum ersten Mal verwendet Rancière 1995 in „La Mésentente“ diesen Begriff, um seine kulturkritische Behauptung der Zerstörung und Auslöschung von *Politik*, welche mit einer starken Ökonomisierung und Verrechtlichung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse einhergeht, zu bezeichnen. Ende der 1990er Jahre, spricht Norberto Ceresole, ein argentinischer Sozialwissenschaftler, von „postdemocrático“ um das auf Hugo Chávez zugeschnittene, aus europäischer Sicht nicht demokratische, venezolanische Regierungsmodell zu rechtfertigen. Schließlich arbeitet Colin Crouch das Konzept der „Post-Democracy“ aus und versteht darunter, vor allem westliche Demokratien, die nach ihren formalen Kriterien hin untersucht, funktionsfähig und nicht defekt sind. Jedoch entspricht ihre Legitimationsgrundlage, basierend auf der Partizipation der Bürger, nicht der sozialen und politischen Realität (vgl. Buchstein/Nullmeier 2006, 16f.). Auf weitere Begriffsverwendungen, wie die von Sheldon S. Wolin, kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Es sei lediglich angemerkt, dass die gegenwärtige, heterogene, teilweise gegensätzliche sowie internationale Verwendung des Begriffs auf eine Debatte hindeutet, deren Abschluss noch nicht abzusehen ist. Umso wichtiger erscheint es, zumindest Rancières Verständnis der *Post-Demokratie* zu klären und nicht mit dem von Crouch beispielsweise gleichzusetzen.

handelt sich um eine Demokratie ohne *demos* (vgl. Rancière 2010b, 138). Die Vertreter der *Post-Demokratie* dahingegen sehen in ihr eine rationale Einsicht von gesellschaftlichen Gruppen, welche erkannt hätten, dass die gemäßigte Diskussion zwischen Partnern und die Kenntnis über das „Machbare“, die beste Art und Weise sei, einen Anteil zu erhalten. Dies sei der offenen Auseinandersetzung, sprich dem Konflikt vorzuziehen (vgl. Rancière 2002, 112). Rancière entgegnet dieser Auffassung, dass die Parteien, bevor sie den Kampf der Diskussion vorziehen, sich als Parteien konstituiert haben müssen; sie müssen also erstmal existieren. Der Konsens als System setzt die Teile der Gesellschaft sowie ihre Zählung stets als bereits gegeben voraus, somit setzt der Konsens ebenfalls das Verschwinden jeglichen Abstands zwischen einer Partei des Dissens und dem Teil der Gesellschaft voraus (vgl. ebd.). Der Konsens besteht dabei weder in der rationalen Einsicht, dass „es besser ist zu diskutieren, als sich zu schlagen“ (Rancière 2000b, 108), noch in einem Gleichgewicht, welches die Anteile möglichst gerecht zwischen den Interessen verschiedenster Parteien aufteilt (vgl. Rancière 2005b, 7). Es handelt sich nicht um eine Übereinkommen zwischen verschiedenen Akteuren und Parteien, sondern eher um eine vollkommene Übereinstimmung zwischen einer *Aufteilung des Sinnlichen* und dem Modus ihrer Interpretation (vgl. Rancière 2005b, 8). Demzufolge ist der Konsens als ein „System der Wahrnehmung, das nur das sieht, ‚was es gibt‘“ (Rancière 2000b, 109) zu begreifen, d. h. als diejenige Instanz, welche den *demos* im Sinne des politischen Volks mit der empirisch existierenden Bevölkerung gleichsetzt. Der Konsens, in seiner Funktion die Erscheinung des Dissens zu verhindern, ist für Rancière sowohl eine Maschine der Macht als auch eine (repressive) Maschine der gesellschaftlichen Sichtbarkeit: „Il est une carte des opérations de guerre, une topographie du visible, du pensable et du possible où loger guerre et paix“ (Rancière 2005b, 8). Der Konsens grenzt folglich die Wahrnehmung des Möglichen bzw. der unterschiedlichen Welten und Lebensweisen stark ein und muss, analog zur *Polizei* mittels derer er regieren kann, die Grenzen zwischen Namen, Orten und Funktionen stets neu definieren.

Das konsensuelle System basiert auf einer „Herrschaft der Meinung“ (Rancière 2002, 112), welche auf die so genannte öffentliche Meinung sowie auf die Meinungsumfrage rekurriert. Meinungsumfragen stellen für Rancière den Inbegriff der Verrechnung dar. Die Meinungsumfrage führt zu einer Objektivierung der Probleme dadurch, dass sie einerseits den *demos* mit seiner Zählung und andererseits das Handeln der Menschen mit dem Abbild der öffentlichen Meinung vergleicht und gleichsetzt. Damit wird die Erscheinung des *demos* negiert, da es sich in der öffentlichen Meinung selbst immer wieder präsentiert wird – als harmonisierte Zählung. Auf diese Weise ist das Volk einerseits durch die Umfragen stets anwesend und andererseits stets abwesend, da es nie selbst (in seinen unzählbaren Teilen) erscheint (vgl. Rancière 2002, 112). Der *demos* kommt somit nie in die Lage sich widersprüchlich, mit seinen widerstreitenden Kräften zu zeigen: „Das Volk ist darin niemals mehr ungerade, unberechenbar oder undarstellbar“ (ebd.). Dem zählbaren und berechenbaren Volk wird die Möglichkeit, Verschie-

denartigkeit auszudrücken oder gar Dissens zu artikulieren genommen. Darin besteht der Kernpunkt der Kritik Rancières: Dem Volk, „ganz in einer Struktur des Sichtbaren gefangen, einer Struktur, in der man alles sieht und alles gesehen wird“ (Rancière 2002, 112f.), wird der Ort der Erscheinung genommen und damit einhergehend wird auch der Ort des Politischen eliminiert: Wo der Dissens politisch nicht erscheinen und sich nicht artikulieren kann, kann es auch keine *Politik* mehr geben (vgl. Rancière 2005a, 54). Rancière beanstandet weniger, dass das durch die Meinungsforschung konstruierte, simulierte Abbild der Wirklichkeit die Wahrnehmung auf eine „wirkliche“ Welt unmöglich machen würde. Vielmehr besteht das Problem der „Identität des Wirklichen mit seiner Reproduktion“ (Rancière 2002, 114) darin, dass das Erscheinen, dadurch, dass es immer bereits von der Ordnung der Zählung vorweggenommen ist, unterbunden wird (vgl. ebd.). Versuchen Individuen dennoch das herrschende Meinungssystem infrage zu stellen, so müssen sie sich innerhalb dieses Aussagesystems bewegen, um gehört zu werden. Demzufolge liegt für jede Infragestellung, Kritik und Distanzierung von dem simulierten Abbild der Wirklichkeit, die Gefahr darin, lediglich eine gegebene Form der Sichtbarkeit zu reproduzieren (vgl. Niederberger 2004, 144). Denn nur eine weitere Meinungsumfrage kann die letzte glaubwürdig infrage stellen (vgl. Krasmann 2010, 83). Kurz: Durch die omnipräsenten Technologien der Evaluation sowie des Monitoring wird die Bevölkerung „auf ihren statistischen Querschnitt“ reduziert, geht in der „Aufrechnung“ ihrer angeblichen „Meinungen und Interessen“ auf (Rancière 2002, 114) und wird in ihrer gesellschaftliche Selbstwahrnehmung bestimmt (vgl. Krasmann 2010, 83). Auf diese Weise wird der Gesellschaft die Möglichkeit zur Erscheinung, zur Selbstdifferenz, zur Äußerung von Dissens und zur Selbstthematisierung, wie sie Lefort postuliert, genommen. In diesem Punkt manifestiert sich Rancières hauptsächliche Kritik an konsensuellen Demokratien: Der vorgegebenen Ordnung des Sag- und Sichtbaren, der *Aufteilung des Sinnlichen*, kann nicht widersprochen werden, ihr kann nichts Widersprüchliches, Strittiges entgegengesetzt werden. Denn das konsensuelle System integriert auch das Divergierende und zählt das Ungleiche, so dass es den Widerspruch bereits mit einbezieht und für sich einnimmt.

Emanuel Richter kritisiert das Konzept der Postdemokratie sowohl auf einer methodischen sowie als auch auf einer inhaltlichen Ebene.¹⁰³ Der Begriff „Postdemokratie“, so lautet die methodische Kritik,

¹⁰³ Es sei angemerkt, dass Richters Kritik sich nicht ausschließlich und spezifisch auf Rancières Konzept der *Post-Demokratie* bezieht, so dass diese Kritik hier in Bezug auf Rancière gebracht und evaluiert wird. Die Kritik Richters wird jedoch aufgrund des eingeschränkten Rahmens der Arbeit etwas verkürzt dargestellt, da sie nur hinsichtlich der Aspekte, welche für Rancières Ausführungen relevant sind, skizziert wird, so dass die inhaltliche Kritik leider weitgehend unberücksichtigt bleibt. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Richter beanstandet, dass der Begriff irreführend ist, weil noch nicht einmal geklärt ist, ob „Postdemokratie“ als Kritik- oder als Beschreibungsterminus oder gar als politischer Kampf- und Programmbegriff gilt, d. h. ob er (kultur)kritisch oder affirmativ verwendet wird. Außerdem bestehe die Gefahr, dass der Begriff suggeriere, dass ein lang währendes und etabliertes Ideal gesellschaftlicher und politischer Selbstorganisation in Europa bereits als *passé* gilt, was insbesondere für die aufstrebenden, nachholenden Demokratieentwicklungen in Teilen Afrikas, Südamerikas oder Asiens ernüchternd, demotivierend und diffamierend wirken könne (vgl. Richter 2006, 26). Wird der Begriff im affirmativen Sinne gebraucht, so offenbare sich seine strategische Funktion u. a. darin, eine „sublime *Ideologie* der Demokratieverdrossenheit“ (Richter 2006, 31) zu propagieren, welche den Untergang der Demokratie begrüße. Das zeigt Richter anhand von belletristischen Werken von Matthias Politycki („Herr der Hörner“) und Uwe Tellkamp („Eisvogel“) auf. Richters Kritik lässt sich, verkürzt gesagt, folgendermaßen resümieren: Der Terminus „Postdemokratie“ ist ein unpassender,

wird als vermeintlich deskriptives Instrument zur „realistischen“ Klassifikation von Erosionsprozessen in westlichen Demokratien verwendet – ohne sich der normativen Dimension und Wertung bewusst zu sein, welche zwangsläufig, durch die Auswahl und Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes beispielsweise, aus der Beschreibung resultiert. Schließlich gehe jeglicher Beschreibung des Gegenstandes auch ein Verständnis und eine Interpretation innerhalb eines bestimmten Erfahrungs- und Interpretationskontextes voraus, was eine scheinbar realistische und wertfreie Perspektive auf die Demokratie unmöglich mache (vgl. Richter 2006, 22ff.). Der Begriff deute demnach entweder auf eine überidealistische Kritik hin, da *jegliches* fehlerhaftes Funktionieren einzelner Sektoren innerhalb des politischen Systems bereits als das Ende der Demokratie als solche begriffen werde oder die Kritik erweise sich als unterkomplex, da lediglich das Funktionieren *spezifischer* Teilbereiche, wie beispielsweise die bürgerliche Partizipation an Wahlen, als entscheidend für das Intaktsein der Demokratie gewürdigt werde. So erscheine die mangelhafte Teilnahme an Wahlen sogleich als das Ende des demokratischen Zeitalters (vgl. Richter 2006, 24).

Die Vertreter der Postdemokratie proklamieren eine „postdemokratische Zäsur“ (Richter 2006, 25), welche die demokratische Epoche ablöse. Aus der gegenwärtigen Perspektive eines Zeitzeugen offenbare sich der Beobachter, welcher selbst die Transformationsphase von der Demokratie zur Postdemokratie mitzuerleben meine, „als ungeahnter Könnner der Distanzierung gegenüber sich selbst, der alle subjektiven Befangenheiten in den eigenen Erlebnishorizonten von Zeit und Raum überwindet“ (ebd.). Dieser epistemologische Kritikpunkt lässt sich durchaus auf Rancière beziehen, welcher ebenfalls innerhalb der demokratischen Epoche lebt, deren Ende er mit Leforts Worten gesprochen von einem „Ort des Überflugs“ (Lefort/Gauchet 1990, 95) aus bereits zu antizipieren glaubt – so lässt es zumindest seine Kritik annehmen. Das deutet also eher daraufhin, dass Rancière nicht eine historische Zäsur – nach wissenschaftlichen Mitteln – ausmacht, sondern dass sich in seinen Ausführungen eine normative Kritik zeigt, welche seinem eigenen Demokratiebegriff zur Unterstützung dient, da auf der Folie der (bedrohlichen) *Post-Demokratie* ersichtlicher wird, warum Rancière Demokratie in dissensuellen Erscheinungen politischer Akteure sowie der anarchischen Selbstorganisation verortet.

Außerdem bleibe unklar, so Richter, wer für die Demokratiekrise von den Vertretern der Postdemokratie verantwortlich gemacht wird. Sprich: Welche Dynamiken leiten das postdemokratische Zeitalter ein und wer sind die Verursacher für die Postdemokratie: apathische Bürger, übermächtige Interessensgruppen, charismatische Populisten, manipulierende und nicht aufklärende Medien oder „akteursblinde systematische Mechanismen“ (Richter 2006, 25)? Dieser Kritikpunkt trifft auf Rancières Konzeption zu, da er zwar das konsensuelle System für das „Verschwinden der Politik“ (Rancière 2002, 112) verantwortlich macht, jedoch nicht klärt, wann diese Zäsur eingetreten ist, von welchen Dynamiken und Triebkräften dieses konsensuelle System getragen wird, wie und wodurch es sich etablieren

weil widersprüchlicher und unklarer Begriff für eine nur teilweise zutreffende Kritik.

konnte, wenn es zuvor im demokratischen Zeitalter nicht existierte oder zumindest nicht einen derartigen Einfluss genoss, ob die vom demokratischen Dispositiv geprägten, aktiven Bürger sich gegen den Verlust ihrer Erscheinung gewehrt haben etc.. Ferner lassen sich innerhalb der Postdemokratie – wenn die postdemokratische Zäsur als eine historische verstanden wird – Dynamiken, welche sich selbst als demokratische Selbstorganisationen begreifen, wie soziale Bewegungen, Bürgerinitiativen, internationale Nichtregierungs-Organisationen usw. nicht mehr als „demokratisch“ klassifizieren, ohne dass von den Vertretern der Postdemokratie alternative Klassifikationen angeboten werden (vgl. Richter 2006, 26). Dies trifft ebenfalls auf Rancières Ausführungen zu, da er die *Post-Demokratie* als gegenwärtiges, herrschendes System versteht, in welchem die Erscheinung des *demos*, aufgrund der oben angeführten Gründe, nur noch als extreme Ausnahme möglich ist. An dieser Stelle stellt sich also die Frage, wie diese Ausnahme einzuordnen ist und wie viele Ausnahmen die Regel bilden? Das bedeutet, dass zum einen die Ausnahme, die das demokratische Handeln innerhalb der *Post-Demokratie* ermöglicht, daraufhin deutet, dass es sich nicht – so wie es der Begriff suggeriert – um eine historische Zäsur handeln kann, welche das demokratische Zeitalter vom postdemokratischen Zeitalter trennt. Schließlich scheint es im (angenommen) postdemokratischen Zeitalter immer noch genügend demokratische Selbstorganisationen zu geben, die sich jedoch – wird von einer Verabschiedung der Demokratie ausgegangen – nicht mehr klassifizieren lassen. Zum anderen ist es fraglich, weiterhin von einer Ausnahme zu sprechen – unabhängig davon, wie viele dieser demokratischen Ausnahmen existieren. So geht Rancière selbst zwar von „seltenen Ausnahmen“ aus, Richter zeigt dagegen überzeugend auf, dass trotz einiger Schwächen gegenwärtiger Demokratien,¹⁰⁴ demokratische Erscheinungen nicht selten sind. Es drängt sich erneut der Verdacht auf, dass Rancière diesen Begriff und die damit einhergehenden Implikationen bewusst pointiert, um seinen eigenen Demokratiebegriff herauszustellen, zumal er die empirischen Manifestationen demokratischer Organisationen ignoriert. Rancière würde auf diesen Vorwurf wahrscheinlich mit dem Argument erwidern, dass diese demokratischen Selbstorganisationen nicht in seinem Sinne politisch handeln, dass diese Organisationen nicht die Logik der *Polizei* mit der Logik der Gleichheit konfrontieren, auf diese Weise eine alternative *Aufteilung des Sinnlichen* hervorbringen sowie einen Anteil der Anteillosen erstreiten. Wenn diese Organisationen Dissens äußern, so Rancière vermutlich, dann wird er von der konsensuellen Ordnung vereinnahmt oder zumindest an einer radikalen Erscheinungsweise gehindert. Dem kann jedoch anhand von simplen sowie berühmten Beispielen wie etwa die Nichtregierungs-Organisationen „Amnesty International“, „Greenpeace“ oder „Transparency International“ widersprochen werden, da diese Organisationen durchaus durch schockierende Bilder von humanitären oder ökologischen Missständen, durch spektakuläre

¹⁰⁴ Diese Schwächen der Demokratie seien Teil eines Prozesses, welcher nie als beendet begriffen werden könne (vgl. Richter 2006, 34). Die Demokratie bleibe stets eine „*démocratie à venir*“ (Derrida 2003, 124). Näheres zur Unabschließbarkeit der Demokratie und damit einhergehend zu Derridas Demokratiebegriff findet sich bei Oliver Flügel (2004): „*Démocratie à venir Jacques Derrida*“. In Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt, 19-42.

Werbeaktionen, Informationsmaterialien und Aufklärungskampagnen eine alternative, nicht mit der *Polizei* kongruente *Aufteilung des Sinnlichen* hervorbringen, die einen Anteil der Anteillosen einfordert. Rancière könnte lediglich argumentieren, dass diese demokratischen Selbstorganisationen alleine kein Garant für eine intakte Demokratie seien und dass das „normale“ bürgerliche Engagement sich nicht in derartigen Ausmaßen vollziehe. Das schmälert jedoch ihren Verdienst und ihre Existenz, die Rancière verkennt, nicht.

3.3.2 *Demokratie gleich Rechtsstaat?*

Ein weiterer Aspekt in Rancières Kritik an konsensuellen Demokratien ist die Gleichsetzung und Identifizierung der Demokratie mit dem Rechtsstaat, welche zentral für die Legitimierung der *Post-Demokratie* ist (vgl. Rancière 2010b, 142). Nach Rancière zeichnet sich diese durch die Ausweitung des Rechtsstaates und des Bereiches des Rechts aus, welche zum einen der Regierungsmacht vorhergehen und zum anderen sich aus ihr ableiten.

Der Regierungsmacht vorhergehend ist die Unterwerfung der politischen Gesetzgebung unter eine rechtliche Macht, unter Rechtsexperten, welche festlegen, wie die Verfassung auszulegen ist sowie was der, von ihnen bestimmten, Gesellschaft gemäß ist (vgl. Rancière 2010b, 143). Das Recht entfaltet sich auf diese Weise als Mittel der *Polizei*, da es, Rancière zufolge, vordergründig als Garant staatlicher Macht fungiert – anstatt die bürgerliche Freiheit zu sichern (vgl. Rancière 2002, 122). So kritisiert Rancière beispielsweise am Prinzip der „Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit“, dass es die politische sowie öffentliche Debatte im Namen des Rechts unterbrechen und dominieren kann (vgl. Krasmann 2010, 89). Darin manifestiert sich für Rancière eine Übermacht des Rechtlichen über das Politische bzw. eine Übermacht des Staatlichen über das Politische¹⁰⁵ (vgl. Rancière 2010b, 143). Denn „die Herrschaft *des* Rechts ist immer die Herrschaft *eines* Rechts, das heißt die Herrschaftsweise der Einheit all der Bedeutungen des Rechts, aufgestellt als ein Identitätsprinzip der Gemeinschaft“¹⁰⁶ (Rancière 2002, 118). Das bedeutet, dass die Gleichsetzung von Demokratie und Rechtsstaat das Ziel verfolgt, eine Herrschaft der Identität bzw. eine vollkommene Übereinstimmung der Gesellschaft mit sich selbst zu etablieren, welche jeglichen Zwischenraum für politische Erscheinung und Subjektivierung aufhebt: *Politik* wird demnach durch Recht ersetzt (vgl. Rancière 2002, 118). Die *Post-Demokratie* bezeichnet sich selbst als einen „gemäßigten Staat“ (Rancière 2010b, 143). Für Rancière bezieht sich diese Mäßigung jedoch nicht auf den Staat selbst, sondern auf die *Politik*. Demzufolge legitimieren sich gegenwärtige konsensuelle Demokratien dadurch, dass sie *Politik* für unmöglich erklären. Den Beweis für diese Unmöglichkeit machen sie in ihrem eigenen Unvermögen aus: Nach Rancière setzt die *Post-Demokratie Politik* als abwesend und rechtfertigt diese Abwesenheit durch rechtliche Best-

¹⁰⁵ An dieser Stelle wird auf die Bezeichnung „das Politische“ zurückgegriffen, da Rancière diese Bezeichnung in seinem Artikel „Demokratie und Postdemokratie“ ebenfalls verwendet. Das Politische ist im zuvor definierten Sinne als einen Bereich, auf dem die zwei heterogenen Prozesse der *Polizei* und der *Politik* aufeinandertreffen, zu verstehen.

¹⁰⁶ Hervorhebung im Original.

immungen sowie wirtschaftliche Notwendigkeiten, um die Erscheinungsweise des *demos* zu unterbinden (vgl. ebd.). Auf diese Weise befreit sich der Staat von der *Politik* (vgl. Rancière 2002, 121).

Die Ausweitung des Rechts, welche sich aus dem Staat bzw. der Regierungsmacht ableitet, manifestiert sich hauptsächlich in den parlamentarischen Gesetzesverabschiedungen. So führt Rancière an, dass französische Parlamentarier seit 2005 über ein Gesetz verhandeln, das Historikern verbietet, die Geschichte zu verfälschen (vgl. Rancière 2010b, 144).¹⁰⁷ Beide Expansionsweisen des Rechtes und des Rechtsstaates interpretiert Rancière als eine Erweiterung der Fähigkeit eines Expertenstaates, welcher den *demos* und die *Politik* sowie jegliche Distanz zwischen Recht und Tatsache liquidiert (vgl. Rancière 2002, 121): „Ils [die Propheten des Realismus, hier die Politiker, N.A.] nous enseignaient la soumission à la loi du présent et du seul possible“ (Rancière 1996c, 24). Denn die Rolle des Rechts innerhalb des postdemokratischen Dispositivs besteht einerseits darin, den Staat von der *Politik* zu befreien, welche zuvor vom „Volksballast“ (Rancière 2010b, 144) erlöst wurde. Andererseits nimmt das Recht an jedem Streithandel teil und löst auf diese Weise die dissensuellen Elemente in rechtliche Elemente und Fragen auf (vgl. ebd.).

Rancière erkennt eine Verbindung dreier Umstände, welche ihm zufolge charakteristischer Natur für die *Post-Demokratie* ist: Erstens die expandierende Verrechtlichung, zweitens die verallgemeinerten Expertenpraktiken und drittens die permanente Meinungsforschung (vgl. Rancière 2002, 122). Nach Rancière führt die Verbindung dieser drei Sachverhalte dazu, dass Recht und Tatsache ununterscheidbar werden „wie Realität und deren Bild, Wirkliches und Mögliches“ (Rancière 2010b, 145). In dieser Äquivalenz wird jeglicher Abstand der Erscheinung sowie der Subjektivierung, also der notwendigen Selbstdifferenz, und des Dissens in der völligen Kongruenz von Rechtsordnung und Ordnung der Tatsachen eliminiert. Diese Kongruenz ist, wie bereits erwähnt, dem konsensuellen System, welches die Wahrnehmung formt, verschuldet.

Die zuvor angedeutete „Anspruchslosigkeit“ des gemäßigten Staates hat zur Folge, dass der Staat im Tausch gegen den abgetretenen Handlungsspielraum und gegen die *Politik* stärkere Legitimationsgrundlagen erhält, was damit einhergeht, dass er sich permanent durch Experten und Meinungsforscher evaluieren lassen muss. Die Entwicklung des „gemäßigten Staates“ ist mit einer „Spirale der

¹⁰⁷ Rancière führt am Beispiel des Gesetzes gegen die Leugnung der Vernichtung der Juden in Europa an, dass der postdemokratische Staat dazu neige, jeden Streithandel rechtlich zu lösen bzw. an seinem Ausbruch zu hindern (vgl. Rancière 2010d, 157). Ein weiteres Beispiel hierfür ließe sich in der Gesetzesinitiative der Fraktion „Communiste, Républicain, Citoyen et des Sénateurs du Parti de Gauche (CRC-SPG)“ 2005 ausmachen, welche intendiert gegen die Revision und Rehabilitation der OAS (Organisation armée secrète) durch den gegenwärtigen französischen Staat vorzugehen. Die geheime, militante Organisation kämpfte ab 1961 vor allem im Krieg um die französische Kolonie in Algerien gegen die Befreiung durch die FLN (Front de Libération Nationale), also für den Erhalt der französischen Kolonie bzw. des französischen Departements. So lautete ihre Parole: „l’Algérie est française et le restera“. Die Parlamentarier befürchten, dass die Opfer auf der algerischen Seite nicht angemessen gewürdigt werden, da sie eine Tendenz der Rechtfertigung und Rehabilitierung der OAS durch den Staat ausmachen. Nach Rancière handelt es sich bei diesen Gesetzen jedoch „keineswegs um eine einfache Achtung für die Opfer. Das worum es geht, ist nichts anderes als Ontologie, das Nicht-Sein und die Lüge über das Nicht-Sein“ (Rancière 2010d, 158). Dabei offenbare sich, Rancière zufolge, eine gegenwärtige nihilistische Vernunft, welche politischen Diskussionen ein „Ende“ setzen will: „[...] das Politische, die Geschichte und die Ideologien sind nicht dafür geeignet, den Begriff des Endes anzutreffen. Dieser Begriff bezeichnet nichts anderes als das Begehren, das demokratische Politische zu verabschieden“ (Rancière 2010d, 187).

Überlegitimation“ (Rancière 2010b, 145) verbunden, woraus sich auch die Macht des Rechts speist, da sie sich mit dieser Spirale der staatlichen Überlegitimation gleichsetzt. Demnach führt der stetige, wechselseitige Verweis von Recht und Realität, welcher der direkten Gleichsetzung „der demokratischen Form mit der Verwaltungspraxis der Unterwerfung unter die Handelsnotwendigkeit“ (Rancière 2010b, 146) dient, zur fortwährenden Generierung von Legitimation für den Staat. Schließlich kollidiert die Legitimation des Rechts der Staatsmacht mit der Rechtfertigung, dass der Staat lediglich nach dem einzig Möglichen und Notwendigen handelt – seine Maßnahmen werden folglich als alternativlos präsentiert.¹⁰⁸ Die Darstellung staatlichen Handelns als alternativlos ist ebenfalls eng mit der konsensuellen Ausrichtung der *Post-Demokratie* verbunden. Denn der Konsens suggeriert, dass es nur *eine* (konsensuelle) Sichtweise auf die politischen Sachverhalte und Problemlösungen gibt. Dementsprechend wird nicht nur die Notwendigkeit der Diskussion und Dissensäußerung außerhalb des konsensuellen Systems bestritten, sondern auch die Möglichkeit, dass es einen Konflikt geben könnte: zwischen den verschiedenen Sichtweisen, möglichen Denkart und den Lösungswegen politischer Gegebenheiten (vgl. Rancière 1996a, 11f.). Wenn bereits das Problem von vornherein als „eindeutig“ und nur in einer Hinsicht auslegbar dargestellt wird, kann es auch nur eine Lösung geben – ohne Alternative. Die Staatsmacht gewinnt demgemäß paradoxerweise durch die Behauptung ihrer Ohnmacht und ihres eingeschränkten Handlungsspielraumes angesichts internationaler Verstrickungen nationaler Wirtschaftspolitiken und -märkte (z. B. durch die WTO), durch die Einbindung in supranationale Organisationen (z. B. durch die EU seit dem Vertrag von Lissabon) und durch internationale Zusammenschlüsse von Staaten (z. B. durch die UN), an Legitimation und an Konsolidierung (vgl. ebd.).

Ein weiteres zeitgenössisches Paradox der *Post-Demokratie* erkennt Rancière darin, dass zeitgleich mit dem Zusammenbruch der marxistischen Staatengemeinschaften, sich die marxistische These bestätige, dass Regierungen lediglich Agenten des internationalen Kapitals seien – eine Ansicht, die heute auch Liberale vertreten (vgl. Rancière 2010b, 147). Der Unterschied liegt heutzutage nur darin, dass die absolute Gleichsetzung der Politik mit der Verwaltung von Kapital nicht mehr als negativ angese-

¹⁰⁸ Das Wort „alternativlos“ wurde in der BRD zum Unwort des Jahres 2010 gewählt. Das Wort unterstellt, dass es im politischen Entscheidungsprozess von vorne herein keinen Handlungsspielraum und somit auch keine Alternativen gebe, was die Notwendigkeit der staatlichen Maßnahmen rechtfertigt und jegliche kritische Diskussion – Rancière würde es Erscheinung des Dissens und des *demos* nennen – zu unterbinden versucht. Folgt man dieser Argumentation, so offenbart sich der „politische Entscheidungsprozess“ als „Verwaltungsprozess“, da Entscheiden nur im Kontext von mehreren Möglichkeiten und Lösungswegen denkbar ist. Streng genommen, degradieren sich Politiker durch eine solche Argumentation selbst und fördern damit potentiell die Politikerverdrossenheit, da sie zum einen nur noch als Handlanger wirtschaftlicher sowie internationaler Sachzwänge erscheinen und über keinerlei spezifische politische Kompetenz verfügen. Zum anderen zeigt sich beim inflationären Gebrauch des Attributs „alternativlos“ für jegliche politische Maßnahmen (in der BRD wurde das Wort 2010 von Politikern in Zusammenhang mit der Gesundheitsreform, dem Bahnprojekt „Stuttgart 21“, dem Ausbau des Frankfurter Flughafens etc. verwendet), dass es sich nur um eine vorgeschobene Rechtfertigung handelt, was für das Vertrauen der Bürger in die Politiker und ihre Glaubwürdigkeit keinesfalls förderlich ist. Angela Merkel hatte 2010 während der Diskussion um die finanziellen Hilfen für Griechenland geäußert, dass diese „alternativlos“ seien. Pierre Bourdieu hat zur Bezeichnung der Vermittlung der Politik als „alternativlos“ den Begriff „TINA-Prinzip“ geprägt. TINA steht dabei für „There is no alternative“, ein Ausdruck, den die britische Premierministerin Margaret Thatcher in den 1980ern sehr oft gebrauchte, um ihre massiven Haushaltskürzungen im sozialen Bereich, die Privatisierung von Versorgungsunternehmen, wie den Trinkwasser- oder Elektrizitätsunternehmen, die Beschneidung des Einflusses der Gewerkschaften etc. zu rechtfertigen (vgl. DIE ZEIT, 16.10.1981, Nr. 43).

hen wird, sondern u. a. als Rechtfertigungsgrundlage des Staates fungiert (vgl. ebd.):

Der Staat gründet also seine Autorität auf seine Fähigkeit, die gemeinsame Unfähigkeit zu verinnerlichen, das unendlich kleine Gebiet, jenes „Fast-Nichts“ des Möglichen zu bestimmen von dem der Wohlstand eines jeden und die Erhaltung des gemeinschaftlichen Bandes abhängt. Dieses Fast-Nichts wird einerseits als etwas vorgestellt, das eigentlich so wenig ist, dass es nicht der Mühe wert scheint, es dem Staat abstreiten zu wollen. Andererseits liegt aber darin, die [...] entscheidende Differenz, die den erwarteten Wohlstand von dem drohenden Elend und das gesellschaftliche Band vom nahen Chaos trennt, eine verschwindend kleine Differenz, die gleichzeitig zu entscheidend und zu fein ist, um nicht den Experten überlassen zu werden (Rancière 2010b, 147).

Das Besondere an der Legitimation der *Post-Demokratie* ist demnach, dass diese zwar vorgibt, einen minimalen Staat zu bilden, welchem lediglich ein eingeschränkter Entscheidungsraum zukommt. Dieser Entscheidungsraum wird jedoch als die Verwaltung des einzig Möglichen und Notwendigen gekennzeichnet, sodass er nicht dem *demos* oder „Nicht-Experten“ überlassen werden kann. Demzufolge ist die *Post-Demokratie* nach Rancière nicht als gesellschaftlicher Zustand, als Zustand der Leere zu denken, so wie es der französische Philosoph Gilles Lipovetsky in „L'ère du vide“ (1983) proklamiert. Vielmehr stellt sie eine neue Regierungsweise dar, für die eine „wahre Inflation der Legitimation“ (Rancière 2010b, 148) kennzeichnend ist. Diese Inflation steht dabei in enger Korrelation zur Abwesenheit des Volkes und damit zusammenhängend zur Abwesenheit der *Politik*. Kurz: Die *Post-Demokratie* führt durch ihre konsensuelle Orientierung, die permanente Evaluierung durch Meinungsumfragen, die starke Verrechtlichung und die steigende Teilnahme von Experten im politischen Entscheidungsprozess dazu, dass der Dissens und somit auch der *demos* nicht angemessen erscheinen können und sich demgemäß *Politik* in der von Rancière definierten Weise nicht oder nur als extreme Ausnahme ereignen kann. Die konsensuelle *Post-Demokratie* hat, Rancière zufolge, den Verlust der Sichtbarkeit des gemeinschaftlichen, politischen Raumes und der Zwischenräume zur politischen Subjektivierung zur Konsequenz (vgl. Rancière 2010b, 150).

Rancière betrachtet das Recht jedoch nicht ausschließlich als Instrument der *Polizei*, sondern versteht es, analog zu Lefort, ebenso als effektives Mittel zur Artikulation subjektiver Konzessionen und politischer Verhandlungen. So erkennt Rancière in den Menschenrechten „die Macht der Gleichheitseinschreibung“ (Rancière 2002, 134). Demgemäß offenbaren sich die Menschenrechte in der paradoxen Gleichheitseinschreibung als Rechte derjenigen Menschen, welche diese Rechte (realiter) nicht haben, welche die sie (realiter) haben und derjenigen, welche die Rechte (realiter) haben, die sie eigentlich nicht haben (vgl. Krasmann 2010, 89). Das verdeutlicht, dass Rancière keinen universellen Begriff von Menschenrechten vertritt, wonach es keinen Menschen gibt, der den Menschenrechten entspricht – dieser Mensch ist jedoch auch nicht notwendig für die Wirksamkeit der Menschenrechte. Die Macht der Gleichheitseinschreibung entfaltet sich in den konfliktuellen Momenten, in denen sich die Menschenrechte zum Streitfall entwickeln (vgl. Rancière 2002, 134). Analog zu Lefort konstituiert sich, nach Rancière, der politische Akteur durch die Einforderung der Menschenrechte, indem er die Inhalte

der Menschenrechte thematisiert und diskutiert und indem er die *Aufteilung des Sinnlichen* mit einer konträren *Aufteilung des Sinnlichen* konfrontiert, d. h. indem die (prinzipiell) universelle Gültigkeit der Menschenrechte ihrer jeweiligen Nicht-Geltung entgegengesetzt wird. Politische Akteure klagen durch die Reklamation des Rechts, ebenso wie bei Lefort, eine Singularität ein (vgl. ebd.). Demnach stellt *Politik* (u. a.) „die Kunst der lokalen und singulären Einrichtungen von Fällen der Universalität“ (Rancière 2000a, 148) dar. Das lässt sich so verstehen, dass *Politik* sich als eine Art *Unvernehmen* der (realen) Universalität gegenüber ausdrückt. Nach Rancière sind Menschenrechte kein Ausdruck oder Bekenntnis gegenüber bestimmten, absoluten oder objektiven Werten. Vielmehr dienen sie im pragmatischen Sinne den politischen Auseinandersetzungen: Menschenrechte sind gleichzeitig Mittel und Ort der Austragung politischer Konflikte und politischer Rechtseinforderungen (vgl. ebd.). Diese Einforderung des Singulären führt zu einer Veränderung und Neustrukturierung der Ordnung des Rechts, welches Rancière im Feld des Politischen positioniert. Auf diese Weise bleibt das Recht stets Gegenstand öffentlicher Debatten (vgl. Rancière 2002, 134f.).¹⁰⁹

Die Entwicklung vom Ende der „Mythen der Volkssouveränität“, der Klassen und ihres Kampfes zugunsten eines „vernünftigen“ Verwaltungsstaats (*Polizei*) wird, nach Rancière, von konsensuellen Demokratien als Weg von Gesellschaften propagiert, welche durch das Ende der Utopien endlich pazifiziert seien. Umso erstaunlicher erscheine es, dass in einem vereinigten Europa das Erstarken des Rassismus zu verzeichnen sei. Dieser, nicht ganz augenscheinliche, Zusammenhang wird im Folgenden erörtert.

3.3.3 *Post-Demokratie und Gewalt*

Rancière stellt ein zeitgenössisches Paradox fest: Die gegenwärtigen Demokratien in Europa, welche auf Konsens als Prinzip von Politik gründen, bringen neo-archaische „nackte Formen des ethnischen Kriegs, der Ausgrenzung, des Rassismus und des Fremdenhasses“ (Rancière 2000a, 97) hervor. Wie ist dieser paradoxe Zusammenhang zu denken? Sprich: Warum evoziert gerade Konsens radikale Gewalt?

Rancière verortet diesen Zusammenhang vordergründig in dem konsensuellen Verständnis von Politik (vgl. ebd.). Er geht davon aus, dass die neo-archaischen Formen der Gewalt als Folgeerscheinung des Verschwindens oder der Abschwächung der Form von Gewalt, welche der *Politik* eigen ist, auftauchen. Demnach ist *Politik* im Sinne Rancières nicht das Ende der Gewalt, sondern stellt selbst eine symbolische Form von Gewalt dar. Diese symbolische Gewalt bezeichnet Rancière als Dissens, welcher sich nicht ausschließlich in der Mannigfaltigkeit der Meinungen und Interessen, sondern eher in der *Aufteilung des Sinnlichen*, in der Machtverteilung und gesellschaftlichen Ordnung der Sag- und

¹⁰⁹ Die Menschenrechte werden sowohl von Lefort als auch von Rancière als Instrument politischer Auseinandersetzung betrachtet, welches durch die Einforderung des Singulären, Politisches bzw. *Politik* generieren kann. Lefort sowie Rancière sehen in der Einforderung des Rechts im öffentlichen Diskurs auch ein Mittel die Rechtsordnung zu beeinflussen. Hierin liegt eine große Übereinstimmung zwischen den beiden Autoren.

Sichtbarkeit also, manifestiert (vgl. ebd.). Der Dissens als symbolische Gewalt stellt dabei eine „besondere Art der Verzerrung“ (Rancière 2000a, 98) dar, welche in der *Aufteilung des Sinnlichen* erscheint. Der Dissens ist die Form der Symbolisierung von Andersartigkeit (vgl. Rancière 2000a, 112). Rancières Grundthese lautet, dass die symbolische Gewalt des Dissens durch den Konsens eliminiert wird und diese Eliminierung gleichzeitig Intoleranz und Hass freisetzt, da der Dissens nur noch in diesen neo-archaischen Gewaltformen erscheinen kann (vgl. Rancière 2000a, 98). Der Dissens ist „die Einführung einer Gegebenheit in eine Sphäre sinnlicher Erfahrung, die mit dieser unvereinbar ist, ihr zuwiderläuft“ (Rancière 2000a, 101), d. h. dass der Dissens es vermag, die *Aufteilung des Sinnlichen* zu stören und sie mit einer anderen, konträren *Aufteilung des Sinnlichen* zu konfrontieren. Auf diese Weise bringt Dissens eine der *Politik* immanente Gewalt hervor, welche Heterogenität produziert (vgl. ebd.). Die Auffassung von dissensueller *Politik* lehnt jeglichen Gegensatz zwischen einer politischen Form und einem sozialen Inhalt ab (vgl. Rancière 2000a, 105). Dieser Gegensatz trennt, Rancière zufolge, von Anfang an das, was untrennbar mit dem Prinzip der *Politik* verknüpft ist (vgl. ebd.). Denn *Politik* ist nicht als System juridischer Formen zu verstehen, welches ökonomische Interessen und soziale Konflikte umfasst (vgl. ebd.). Vielmehr ist der *Politik* die Form des Dissens immanent, welche *Politik* von der natürlichen Ordnung dadurch unterscheidet, dass der Dissens den „Streithandel“ (ebd.) zum Prinzip der politischen Form macht. Im Gegensatz dazu setzt der Konsens eine vollkommene Objektivierung der gegenwärtigen Teile, der zu verteilenden Teile und der Bedingungen der Möglichkeit dieser Verteilung voraus (vgl. Rancière 2000a, 108). Diese Objektivierung setzt wiederum die Homogenität der Wahrnehmungsmöglichkeiten unter Ausschluss jeglichen Dissens voraus (vgl. ebd.). Auf diese Weise schafft der Konsens *Politik* ab, indem er das Charakteristikum der *Politik*, die Artikulation von Dissens, aufhebt (vgl. Rancière 2000a, 109). Diese Aufhebung der *Politik* wird in der konsensuellen Demokratie zugleich als das eigentliche Ziel von *Politik* formuliert: Die „alte“, konfliktorientierte Form der *Politik* wird dabei als archaisch gebrandmarkt. An ihre Stelle wird eine moderne Form von Verständigung proklamiert, welche auf vermeintlich verantwortungsvollen Partnern gründet, die über objektivisierte Gegebenheiten verhandeln (vgl. Rancière 2000a, 108). So ist für Rancière der Konsens eine „soziale Theodizee“ (Rancière 2000a, 109). Dieser Begriff lässt sich als die Rechtfertigung der sozialen Ordnung interpretieren. Der Begriff der *Theodizee* stammt von Wilhelm Leibniz. Leibniz verwendet diesen Begriff, der aus dem Griechischen *theos* (Gott) und *dike* (Rechtmäßigkeit) stammt, um darzulegen, dass die existierende Welt bereits die bestmögliche aller Welten sei und deshalb das „Böse“ in der Welt nicht im Widerspruch zur Güte Gottes stehe.¹¹⁰ Das konsensuelle Sys-

110

Unter *Theodizee* wird seit der Antike in der Philosophie die Frage erörtert, wie das Böse in die Welt kommt, wenn Gott die Welt mit seiner Allgüte geschaffen hat. Sprich: Ist Gott nicht allgütig, weil er auch Böses geschaffen hat? Und wenn er es nicht geschaffen hat, warum hat er es nicht beseitigt? Demnach kann Gott entweder das Böse verhindern und will es nicht (er ist nicht allgütig) oder er kann es nicht und will es (er ist nicht allmächtig), oder er kann es nicht und will es nicht (er ist weder allmächtig noch allgütig) oder er kann es und will es (allgütig und allmächtig), was jedoch wieder die Frage aufwirft, warum es dann das Böse in der Welt gibt.

tem dient dementsprechend dazu, die soziale Ordnung nicht infrage stellen zu können, sie zu rechtfertigen.

Der Streithandel des *demos* lässt sich jedoch nicht restlos aufheben (vgl. Rancière 2000a, 110). Der nicht zur Erscheinung gebrachte Dissens erzeugt ein Volk, welches sich nicht nur auf seine Ethnie bezieht, sondern sich darüber hinaus mit anderen Ethnien als unvereinbar erklärt (vgl. ebd.). Es manifestiert sich das Volk als *ethnos* und nicht das Volk als *demos* (vgl. Rancière 1996b, 19). An die Stelle des politischen Austragens des Streites wird das polizeilich-verwaltende Verhandeln gesellschaftlicher Probleme gesetzt, welches sich in einer viel radikaleren Form des Konflikts niederschlägt: in der Weigerung der ethnischen Koexistenz (vgl. Rancière 2000a, 110). Das resultiert daraus, dass das Prinzip des Konsenses analog zum Prinzip des Fremdenhasses zu denken ist:

Der Konsens möchte keine sinnlich wahrnehmbaren Kundgaben von Heterogenität und keine geteilten und teilenden Subjekte der Politik. Er möchte ein als homogen wahrnehmbares Universum, einen Sozialkörper, der sich aus Teilen zusammensetzt sowie aus einem Körper und Verbänden von Körpern, die klar benennbar, klar identifizierbar sind (Rancière 2000a, 110).

Das Prinzip des Konsenses besteht demnach in der Etablierung und Sicherung von Homogenität. Der Konsens gründet auf einen homogen wahrnehmbaren, klar zu identifizierenden Volkskörper. Ein solcher Konsens findet diese homogenen, klar zu identifizierenden, gleich identitären Subjekte, in ihrer radikalsten Form in jenen Subjekten, welche sich voll und ganz mit ihrer Ethnie identifizieren (vgl. Rancière 2000a, 110). So geht Rancière davon aus, dass das rassistische Subjekt jenes der Meinungsforschungen ist, welches in der permanenten Hochrechnung, die dem Volk seine Erscheinungssphäre nehmen, erfasst wird (vgl. Rancière 2010b, 153). Analog zum Konsens ist das Prinzip des Fremdenhasses das der Homogenität in der Gesellschaft. Fremdenhass und Konsens stimmen also beide in ihrem Prinzip der Homogenität überein. Rancière zieht daraus den Schluss, dass da, wo der Konsens den Dissens vertreibt und sich dieser in der Sphäre der *Politik* als politischer Streithandel nicht mehr artikulieren kann, sich der Streit um Identität und Alterität in radikaler Form ausbreitet. Der gegenwärtige Rassismus vollzieht, nach Rancière, in seiner Verneinung von (ethnischer, kultureller, religiöser) Heterogenität und Dissens die Zerstörung von *Politik*.

Rancière exemplifiziert das Paradox konsensueller Demokratien anhand der französischen rechten Partei *Front National* und ihrem Hass den Immigranten in Frankreich gegenüber, deren Bekämpfung sie sich zum Ziel gemacht hat. Er konstatiert, dass es vor zwanzig bis dreißig Jahren weder weniger Farbige noch weniger Muslime gab als heute und dennoch der Fremdenhass zugenommen hat. Rancière macht diesen Umstand daran fest, dass früher Immigranten zwei verschiedenen Wahrnehmungssystemen angehörten, einem, „das sie individuell ausschloß, und einem anderen, das sie symbolisch in eine politische Subjektivierung einschloß“ (Rancière 2000a, 111). Das heißt, dass ein Immigrant zuvor in dem einen Wahrnehmungssystem zwar Immigrant war, aber in dem anderen Wahrnehmungssystem

auch beispielsweise als Arbeiter dazu gezählt wurde. Heute, so Rancière, entfällt seine zweite Identität im Wahrnehmungssystem, welche ihn einschließt. Alles was bleibt, ist sein Immigranten-Status, der sichtbar werden lässt, dass er nicht dazu gehört, dass er nicht dieselbe Hautfarbe hat, nicht derselben Kultur und nicht derselben Religion anhängt. Sprich: Alles was sichtbar wird, ist dass der Immigrant ein Fremder ist, der die Gesellschaft und die nationale Identität in ihrer Homogenität bedroht (vgl. ebd.). Rancière führt an dieser Stelle kein empirisches Argument ein, das aufgrund von Studien nachweis- oder messbar wäre. Er behauptet schließlich auch ohne nähere Begründung oder empirische Grundlage, dass die „zweite Wahrnehmung“ des Immigranten eliminiert worden ist, wodurch der Fremdenhass sich stärker entfalten konnte. Damit erklärt er allerdings nicht, *wie* es überhaupt zu dieser Auslöschung gekommen ist und ob z. B. auch sozio-ökonomische Faktoren wie massive Arbeitslosigkeit in Zeiten globaler Wirtschaftskrisen oder Angst vor starken Veränderungen in einer globalisierten, technologisierten Welt eine Rolle spielen. Rancière lässt es unbeachtet zu erläutern, was die identitäre Masse in konsensuellen Demokratien gegenwärtig dazu bewegt, dem Immigranten seinen Arbeiter-Status zu entziehen und ihn lediglich als Bedrohung anzusehen. Sein Argument ist hier eher sozialpsychologischer Natur. Er versucht also Prozesse innerhalb sozialer Gruppen zu analysieren und die Auswirkungen gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände und Probleme auf Individuen auszumachen. Dennoch bleibt festzuhalten, dass Rancière an dieser Stelle nicht ganz klar argumentiert, indem er es nicht zu erläutern vermag, wodurch die vorherige Wahrnehmung des Immigranten als *immigrierter Arbeiter* von der gegenwärtigen, rassistisch motivierten Wahrnehmung, die den immigrierter Arbeiter ausschließlich als *bedrohlichen Immigrant* sieht, abgelöst worden ist.

Rancière lehnt die Vorstellung ab, dass mit dem „Ende der Politik“, das durch den Konsens bestimmt wird, die Gesellschaft in „prä-politische“ Zustände, also in einen „Krieg aller gegen alle“ zurückfällt. Rancière wendet dagegen ein, dass der Rassismus kein „Krieg aller gegen alle“ sei, sondern ein Krieg einer identitären Masse gegen den Fremden, der im Verdacht steht, ihre Identität zu bedrohen (vgl. Rancière 2000a, 110). Der „archaische“ Feind, den die Anhänger der *Front National* im Immigranten sehen, ist nach Rancière, jedoch keine Figur aus einem vorpolitischen Naturzustand. Vielmehr ist er eine Figur, die aus der Verneinung des Dissens, d. h. aus der konsensuellen Gleichsetzung der Gemeinschaft mit den Teilen des Sozialkörpers, erzeugt wird (vgl. Rancière 2000a, 111). Der Fremde lässt sich als von der konsensuellen Desymbolisierung geschaffener Körper begreifen, welcher als „zuviel“ wahrgenommen wird. Er verkörpert die unerträgliche Andersartigkeit, welche die vermeintlich homogene Gesellschaft stört. Paradoxerweise nährt der Konsens derart die Gewalt, welche er zu unterbinden versucht. Das Verhältnis zwischen Konsens und Dissens ist nicht das zwischen Frieden und Krieg, sondern es ist der „Bezug eines Modus symbolischer Gewalt zu einem anderen“ (Rancière 2000a, 112). Der Dissens, so postuliert Rancière, ist die politische Vernunft in ihrem eigentlichen Sinn, denn der Dissens lässt den strittigen und agonalen Kräften in der Gesellschaft einen Äußerungs-

raum und erzeugt Heterogenität. Rancières Hypothese nach radikalisiert sich derart die strittigen Kräfte nicht in neo-archaischen Formen der Gewalt, sondern konfrontieren die *Aufteilung des Sinnlichen* mit einer ihr zuwiderlaufenden *Aufteilung des Sinnlichen*.

Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, so Rancière, können sich jedoch auch auf einer anderen Ebene entwickeln und ereignen: Entgegen dem *common sense* begreift Rancière Rassismus nicht lediglich als eine „Leidenschaft des Volkes“, d. h. als eine irrationale Angst „rückständiger“ Bevölkerungsteile, sondern beschäftigt sich auch mit dem von ihm bezeichnetem „Staatsrassismus“ (vgl. Rancière 2010c, 1). Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Gesetze zur Verschleierung in der Öffentlichkeit sowie die Abschiebung der Roma in Frankreich.¹¹¹ Diese wurden, insbesondere von linken Intellektuellen, als opportunistische Maßnahmen der Regierung begriffen, welche sich rassistische und xenophobe Tendenzen und Themen in der Gesellschaft zu eigen gemacht habe, um Wählerstimmen am rechten Rand zu gewinnen. Diese Kritik geht davon aus, dass der Staat gegenüber den „rückständigen“, deprivierten Bevölkerungsteilen, welche mit der hochtechnologisierten, kosmopolitischen Welt überfordert seien, nachgibt. Die „Rückständigen“ seien dabei das unvermeidbare Produkt des unaufhörlichen Fortschritts, welche für ihre „Rückständigkeit“ den „Anderen“, den Fremden verantwortlich machen (vgl. Rancière 1996d, 27). Das bedeutet, dass in dieser Argumentation der Staat als Vertreter der Rationalität der (vermeintlichen) Irrationalität des Volkes gegenüber gestellt und bestätigt wird: „Nous sommes, disent nos gouvernants, trop rationnels pour être compris par le peuple, qui ne l’est pas“ (Rancière 1996a, 12). Rancière wirft diesem (linken) Erklärungsansatz vor, sich einer rechten Argumentationsgrundlage zu bedienen, welche in den letzten zwanzig Jahren zahlreiche Gesetzesentwürfe und Verordnungen hervorgebracht habe. Diese (rechte) Argumentation gründet darauf, dass Immigranten als Urheber von Kriminalität sowie Bedrohungen verschiedenster Art gelten, d. h. zum einen als abstrakte Bedrohung für die ethnisch bestimmte, nationale Identität und Einheit sowie zum anderen

¹¹¹ Die folgende Erörterung des Staatsrassismus nach Rancière bezieht sich insbesondere auf den französischen Staat, da dieser Rancière aktuell zur Exemplifikation seiner theoretischen Überlegungen dient. Dies ist im Folgenden bei der Bezeichnung „der Staat“ stets mitzudenken. Die vorliegende Darstellung des Staatsrassismus basiert vordergründig auf Rancières Vortrag auf der Konferenz „Les Roms et qui d’autre?“ am 11. September 2010 in Montreuil. Nichtsdestotrotz lassen sich Rancières Beobachtungen auch auf andere europäische Staaten übertragen. Ein Beispiel für den Staatsrassismus nach Rancière ist Italien. So verabschiedeten 2008 das italienische Parlament und der Senat ein Gesetzespaket, welches eine Reihe an restriktiven Maßnahmen gegen Einwanderer vorsieht. Silvio Berlusconi (Popolo della Libertà) erklärte es zu seinem obersten Ziel, die steigende Kriminalität zu bekämpfen, für welche er hauptsächlich Einwanderer verantwortlich macht. Hierzu wurde seit 2002 ein landesweiter Notstand ausgerufen, welcher – abgesehen von einer kurzen Beschränkung des Notstandes auf den Süden Italiens durch die Mitte-Links-Regierung um Romano Prodi – jährlich verlängert wurde. Den neuen Gesetzen nach müssen straffällige Einwanderer mit einem Strafmaß rechnen, das ein Drittel über dem Niveau liegt, welches für italienische Bürger gilt (vgl. MuB 7/08). Interessant ist auch, dass Italien Parallelen mit Frankreichs Umgang mit der Roma-Bevölkerung aufweist: So deklarierte die italienische Regierung bereits 2008, dass sie künftig Fingerabdrücke von jungen Roma erfassen wolle. Nachdem das EU-Parlament diese Maßnahme als Diskriminierung einstufte, entschloss sich die Regierung dazu, Fingerabdrücke nur dann zu speichern, wenn die Betroffenen keine gültigen Aufenthaltspapiere vorweisen können. Der EU-Menschenrechtskommissar des Europarats, Thomas Hammarberg, zeigte sich in einem Bericht im Juli 2008 besorgt über die gewaltsamen Übergriffe auf die Siedlungen von Sinti und Roma in Italien und wies darauf hin, dass die italienische Einwanderungspolitik große Menschenrechtsdefizite aufweist und Fremdenfeindlichkeit evozieren könnte: „Dass Einwanderer bei Gesetzesverstößen mit höheren Strafen rechnen müssen als Italiener, ist mit der Menschenrechtskonvention unvereinbar“. „Besonders bedenklich“ schätzt er „die direkte oder indirekte Duldung rassistischer Vorfälle durch Politiker, Parteien und einzelne Medien“ ein (zitiert nach MuB 7/08).

als materielle Bedrohung in Bezug auf Arbeitsplätze beispielsweise angesehen werden. Aus Angst davor, dass die kriminellen Handlungen der Immigranten rassistisch motivierte Unruhen auslösen könnten, müsse der Staat seine rechtlichen Grenzen von vornherein streng ziehen, so die linke Rechtfertigung (vgl. Rancière 2010c, 2). Die zugrunde liegende Gegenüberstellung der staatlichen Rationalität und der irrationalen Logik des Volkes suggeriert, nach Rancière, dass der Staat lediglich präventiv auf die rassistischen Tendenzen in der Bevölkerung reagiere, um ihre Eskalation und ihr Ausbrechen zu verhindern – dabei unterstellt der Staat jedoch bereits eine rassistische Argumentation für seine Maßnahmen. Zumal die staatliche Argumentation impliziert, dass es eine rationale „Begründung“ für Rassismus gebe (vgl. Rancière 1996d, 29). Rancière lehnt diese Argumentation ab und betont den engen Zusammenhang zwischen der staatlichen „Rationalität“, welche diese Gesetze und Maßnahmen erlässt, und dem Volk, das dem Staat gegenüber als „komplizenhaften Widersacher“ (Rancière 2010c, 2) fungiert. Rancière kehrt damit den Begründungszusammenhang um, indem er behauptet, dass die Staatsräson die rassistischen Tendenzen der Bevölkerung erst hervorbringt und bestärkt, welche dem Staat zum „imaginären Verwalten seiner realen Gesetzgebung“ (ebd.) dienen. Diese Art des Rassismus ist eine intellektuelle Konstruktion, ein „kühl kalkulierten Rassismus“, welcher vordergründig, so Rancière, das Produkt des Staates ist.¹¹² Diese Bewertung hängt stark mit Rancières Staatsverständnis zusammen, das jeden (konsensuellen) Staat prinzipiell mit der *Polizei* (und somit auch mit dem Polizeistaat) gleichsetzt, welcher dazu tendiert, *Politik* zu unterdrücken (vgl. Rancière 2001, 120).¹¹³ Es handelt sich also um einen Staat, welcher Identitäten festlegt und kontrolliert und sich im dauernden Kampf gegen nicht von ihm erzeugte, fremde Identitäten befindet. Das bedeutet, dass sich der Staat auch gegen Identitätslogiken wendet, welche durch Handlungen politischer Subjekte hervorgebracht werden (vgl. Rancière 2010c, 2). So begreift Rancière aktuelle, westeuropäische Staaten als oligarchisch, da sie die „Macht des Kapitals“ (ebd.) unbegrenzt herrschen lassen und die Demokratie lediglich auf den elektoralen Prozess reduzieren. Demnach stellt die demokratische Wahl für Rancière zweierlei dar: Erstens ist sie eine Form der Reproduktion der herrschenden Oligarchie und zweitens ist sie (dennoch) die Sichtbarkeit der Macht aller (vgl. Rancière 2011, 44).¹¹⁴

Wie hängt jedoch diese staatliche Rationalität genau mit der „Leidenschaft des Volkes“ zusammen?

¹¹² Rancière bezeichnet an anderer Stelle diesen Rassismus auch als einen „kalten Rassismus“ (*racisme froid*) (Rancière 1996d, 27).

¹¹³ So merkt Rancière zum Verhältnis der konsensuellen Demokratie zum Polizeistaat an: „Là où la marchandise règne sans limite [...] la forme de consensus, optimale n'est pas celle de l'État gestionnaire, c'est celle qui est cimentée par la peur d'une société groupée autour de l'État policier protecteur“ (Rancière 2003, 164). Sprich: Die konsensuelle Demokratie bedeutet für Rancière notwendigerweise ein Polizeistaat.

¹¹⁴ Hierin lässt sich erneut eine Differenz zu Lefort ausmachen. Denn während Lefort in der demokratischen Wahl den friedlichen, symbolischen Ausgang des gesellschaftlichen Konflikts sieht und dementsprechend der Wahl einen hohen Stellenwert verleiht, bewertet Rancière die Wahl nicht nur positiv, sondern begreift sie auch als Moment der Bestätigung der Macht der Oligarchie. Dennoch ist zu betonen, dass Rancière in gegenwärtigen Demokratien in Europa nicht ausschließlich Oligarchien sieht, sondern ebenso die demokratischen Vorzüge von individuellen Freiheitsrechten und Pressefreiheit etc. anerkennt. So kritisiert er in erster Linie, dass heutige, europäische Rechtsstaaten das Versprechen der Demokratie, einen kollektiven Raum zur politischen Erscheinung aller, zur gemeinsamen Gestaltung und Umgestaltung politischer Verhältnisse zu schaffen, nicht einhalten (vgl. Krasmann 2010, 83).

Worin besteht die kühle, intellektuelle Konstruktion des Staatsrassismus? Die steigende Komplexität in der Weltwirtschaftsordnung, die internationale Verwicklung nationaler Politiken und die daraus resultierende, abnehmende politische Gestaltungsfähigkeit des (einzelnen nationalen) Staates führt, Rancière zufolge, dazu, dass der Staat sich auf andere Sachverhalte konzentriert, die sich leichter regulieren lassen, wie zum Beispiel die Kontrolle des Personenverkehrs. Diese Kontrolle und der Schutz vor der (staatlich propagierten) Bedrohung der Sicherheit der Staatsangehörigen durch die Immigranten werden demnach zur Staatsräson und zu einer Form der staatlichen Legitimation (vgl. Rancière 1996d, 29). Nach dieser Logik, erzeugt der Staat selbst im ersten Schritt ein Unsicherheits- und Angstgefühl, worüber er dann im zweiten Schritt verwalten kann (vgl. Rancière 2011, 45): „[...] l’insécurité est [...] bien plus qu’un ensemble de faits. C’est un mode de gestion de la vie collective“ (Rancière 2003, 167). Diese Verwaltung der Unsicherheit wird zur staatlichen Existenzberechtigung, zu einem Mittel seiner Rechtfertigung (vgl. Rancière 2010c, 2; 2011, 45). Aus diesem Grund erlässt der Staat Gesetze, die zwei Ziele haben. Erstens kommt ihnen eine ideologische Funktion zu, welche das sicherheitsbedrohende Subjekt, also den Fremden konstituiert. Zweitens dienen sie in praktischer Hinsicht dazu, fortdauernd die Grenze zwischen Innen und Außen, also zwischen Inländern und Ausländern anzupassen und somit die Frage nach Inklusion und Exklusion neu festzulegen. Das führt jedoch nicht dazu, dass sich die Möglichkeiten für Immigranten erweitern, in die politische Ordnung einbezogen zu werden, sondern dazu, dass „fließende Identitäten“ (Rancière 2010c, 3) kreiert werden „mittels deren jene, die drinnen waren, nach draußen verschoben werden können“ (ebd.). Rancière betrachtet die Zuwanderungsgesetze als Erzeugung von (rechtlichen) Differenzen zwischen Menschen, welche von französischen Eltern stammen und „Sub-FranzösinInnen“ oder „FranzösinInnen ausländischer Herkunft“ (Rancière 2010c, 3), die zwar teilweise in Frankreich geboren worden sind, deren Eltern jedoch keine Franzosen sind. Diese Differenzierung erfolgt insbesondere durch die Etablierung von „in der Schwebe befindlichen Identitäten“ (ebd.). Zum einen erlässt der Staat Gesetze, welche auf der Idee der staatsbürgerlichen Universalität basieren und auf Gleichheit vor dem Gesetz gründen. Zum anderen kreiert der Staat innerhalb der Kategorie der Staatsbürgerschaft, welche auf der Gleichheit Aller gründet, eine weitere Einteilung wie jene der „FranzösinInnen ausländischer Herkunft“. Das veranlasst Rancière zu dem Fazit: „Somit sind einerseits alle FranzösinInnen gleich – und wehe denen, die es nicht sind –, andererseits sind sie nicht alle gleich – und wehe denen, die das vergessen!“ (ebd.). Dieselbe staatliche Logik greift, nach Rancière, auch in Bezug auf die Roma-Abschiebung 2010 in Frankreich: Es wird – gegensätzlich zu dem Prinzip des freien Personenverkehrs innerhalb der Europäischen Union – eine Kategorie von Europäern geschaffen, die als nicht echte Europäer klassifiziert werden – analog zu den Franzosen, die als nicht echte Franzosen gelten (vgl. Rancière 2010c, 3). Die Diskriminierung basiert folglich nicht länger auf rassistischen Theorien von überlegenen und unterlegenen Rassen, vielmehr erfolgt sie im Namen des Kampfes gegen „Parallelgesellschaften“ oder

für die Gleichberechtigung der Geschlechter beispielsweise (vgl. Rancière 2010c, 4). Dieser Kampf hat vordergründig das Ziel, eine Vermengung von Identitäten zu schaffen, die dazu beitragen, das Unerwünschte identifizierbar zu machen. Das bedeutet, dass z. B. eine Vermengung von Immigranten, Machos, Kriminellen, Islamisten, Fanatikern, Terroristen und sozial Benachteiligten erfolgt, welche die Kategorie der Unerwünschten bilden (vgl. Rancière 2010c, 5). Diese identitäre Vermengung erlaubt es dem Staat „strenge“ Gesetze für Immigranten zu erlassen: Denn der Immigrant erscheint in diesem Wahrnehmungssystem auch als potentieller Krimineller, der die Sicherheit der restlichen Bevölkerung bedroht, als potentieller Sozialhilfeempfänger, der den Staat und die Steuerzahler finanziell belastet oder gar als potentieller Terrorist, der den Staat und die Gesellschaft (physisch sowie psychisch) zu zerstören intendiert. Diese strengen, nach Rancière diskriminierenden Gesetze erlauben es dem Staat, sich als handlungs-, entscheidungs- und durchsetzungsfähig zu inszenieren und auf diese Weise seinen verlorenen Handlungsspielraum zumindest teilweise zurückzuerobern. Die konsensuelle Ausrichtung des Staates, welche eine strikt gegenteilige, dissensuelle Widerrede des *demos* oder der jeweiligen Anteillosen (hier: Immigranten) schwer macht, die sich außerhalb des Konsens bewegt, überträgt sich auch auf die Wahrnehmung der Bevölkerung. Wie bereits dargestellt, funktioniert der Konsens vor allem als ein System der Wahrnehmung, welches dissensuelle, nicht mit den vorgegebenen, möglichen Meinungen übereinstimmende Ansichten entweder an der Erscheinung hindert oder sie derart in das System integriert, dass sie nicht mehr als Dissens vernehmbar sind. Zumal der Konsens auch das Abweichende eingliedert, so dass er den Widerspruch mit einschließt und für sich einnimmt. Die gesellschaftliche, divergierende Sichtbarkeit der jeweiligen Individuen wird auf diese Weise stark eingeschränkt, ihre Erscheinung bleibt an das konsensuelle System gebunden – selbst wenn ihre Identität im diametralen Verhältnis dazu steht.¹¹⁵ Dementsprechend wird die vorgegebene identitäre Vermischung und rassistische Unterstellung gegenüber Immigranten, die durch den Staat vorgenommen wird, in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und der Sichtbarkeit der Immigranten bestätigt (vgl. Rancière 2011, 45). Die staatliche Rationalität nährt solchermassen nicht nur die „Leidenschaft des Volkes“, sondern führt auch zur kontinuierlichen Reproduktion der (mangelhaften) Erscheinungsweise der Immigranten.

Es lässt sich feststellen, dass Rancière an dieser Stelle ein Argument einführt, welches im Grunde genommen stark der These der Symbolpolitik entlehnt ist. Demnach vollziehen Politiker gewisse symbolische Handlungen, entweder um von ihren Fehlern oder anderen Teilbereichen der Politik abzulenken (hier: vom mangelnden politischen Spielraum) oder um vorzutäuschen, sich besonders für bestimmte Belange einzusetzen (hier: die Sicherheit der Bürger). Bei genauerem Hinsehen erweist sich dieses

¹¹⁵ So werden beispielsweise Individuen, deren Identität sich nicht anhand der vorgegebenen Muster erfassen lassen lediglich als „Ausnahme“, welche (dennoch) die Regel bestätigt, begriffen. Das bedeutet, dass die reale Auseinandersetzung mit Immigranten (z. B.) das vom konsensuellen System geformte oder gar rassistische Subjekt nicht überzeugen kann. Der Beweis, dass die Mehrheit weder kriminell noch in religiös fundamentalistischen, terroristischen Vereinigungen organisiert ist, ändert nichts an der als Bedrohung empfundenen Wahrnehmung der Immigranten.

Engagement jedoch als bloßer Aktivismus, der lediglich darauf abzielt, mehr Wählerstimmen zu erlangen und Beliebtheitswerte in Meinungsumfragen anzuheben. Entscheidend ist, dass Rancière dem Konzept der Symbolpolitik noch die wichtige Komponente der Verwaltung des Unsicherheitsgefühls hinzufügt, welche er als zentralen Legitimationsfaktor für die Macht des heutigen, konsensuellen Staates begreift: „[...] gérer le sentiment de l'insécurité en est une autre où l'État sera toujours plus expert, peut-être parce que c'est le principe même de son pouvoir“ (Rancière 2003, 166) und „la gestion de l'insécurité est une forme d'*autolégitimation du pouvoir oligarchique*“ (Rancière 2011, 45).¹¹⁶ Dieses Unsicherheitsgefühl und das dadurch kreierte Bedürfnis nach immer mehr Prävention und Sicherheit vor allen möglichen Bedrohungen lässt sich, Rancière zufolge, sowohl auf bekannte als auch auf noch nicht absehbare „Gefahren“ beziehen und stets reproduzieren, sodass es sich als sichere Quelle der staatlichen Legitimation erweist (vgl. ebd.). Diese Verwaltung dient folglich auch der Reproduktion derjenigen gesellschaftlichen Verhältnisse und Umstände, die den Staat aktuell erhalten (vgl. Rancière 2003, 167).

Resümierend lässt sich festhalten, dass Rancière den in Europa wieder aufkommenden Rassismus – unabhängig davon, ob er vom Staat als Legitimationsgrundlage oder von der Bevölkerung als identitärer Kampf gegen den Fremden geäußert wird – als Zerstörung aller *Politik*, d. h. als Unterdrückung jeglichen heterogenen Erscheinens in der öffentlichen Sphäre begreift.

4 Fazit

Claude Lefort entwickelt seine Begriffe des Politischen und der Demokratie mit der Intention, die gegenwärtige politische Philosophie „wiederzubeleben“. Leforts „Wiederbelebungsversuch“ muss zwar als eine philosophische Befragung verstanden werden, aus seinen Ausführungen folgt jedoch: „Philosophische Befragung wird, auf fundamentale Ebene, zu politischer Befragung“ (Marchart 2010b, 31). Schließlich ist nach Lefort der philosophische Denkprozess als Befragung stets in der Gesellschaft verortet und das symbolische Dispositiv der Gesellschaft ist immer politisch instituiert. Daraus folgt, dass die Befragung aller gesellschaftlichen Phänomene, die Befragung politischer Institutionen innerhalb dieser Gesellschaft involvieren muss (vgl. ebd.). Philosophische Befragung, welche innerhalb der Gesellschaft verortet ist, wird sich als *politische* Philosophie begreifen können, „denn sie wird die symbolischen imaginären Instituierungsweisen untersuchen müssen, in denen alles soziale Sein auf die Bühne gebracht, mit Bedeutung versehen und politisch geformt wird“ (ebd.).

Lefort vertritt einen Begriff der Demokratie, der zum einen eine primär symbolische Funktion von Macht als Ausgangspunkt nimmt und zum anderen die grundsätzliche *Teilung* der Gesellschaft betont und Konflikt als hauptsächlichen Grund für Vergesellschaftung proklamiert. Die Funktion von Politik als Organisationsform und soziales Teilsystem liegt demnach darin, gesellschaftliche Konflikte stärker

¹¹⁶

Hervorhebung nicht im Original.

auszutragen aber auch auszuhalten. Die Institutionen der Demokratie, wie die periodische Wahl, der Rechtsstaat oder das Parteiensystem dienen in diesem Verständnis dazu, die gesellschaftlichen Konflikte symbolisch auszutragen und auf diese Weise ihre Radikalisierung zu verhindern. Lefort begreift den prinzipiellen, gesellschaftlichen Konflikt nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Art „Selbstzweck“ oder besser: als Generierungsmotiv des Politischen (vgl. Hirsch 2009, 206ff.): Es sind die Konflikte, die politischen Auseinandersetzungen, welche die Demokratie vital halten und mehr noch zu ihrer fortwährenden Genierung beitragen. In dieser Vitalität und Generierung des Politischen, verstanden als Instituierung der Gesellschaft, liegt nach Lefort das Kriterium, wonach eine Demokratie bewertet werden kann (vgl. ebd.). Ob eine Demokratie als demokratisch zu klassifizieren ist, lässt sich folglich nicht an formalen Kriterien, welche in Relation zu einem demokratisch verfassten Staat stehen, wie beispielsweise an ihrer Legitimationsgrundlage oder an demokratischen Entscheidungsverfahren, festmachen. Vielmehr entscheiden, nach Lefort, die Intensität politischer Auseinandersetzungen, zivilgesellschaftliche Verhandlungen und Prozesse, in denen die Gesellschaft sich selbst repräsentiert und über sich Macht ausübt über die Existenz und Lebendigkeit einer Demokratie. Lefort postuliert also eine libertäre Demokratieform im Rahmen eines zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Das Politische ist demnach als Instituierung der Gesellschaft, als Grundlage eines stets fluiden und somit auch immer potentiell gefährdeten Zusammenhalts der Gesellschaft zu denken (vgl. ebd.). Demokratische, politische Ordnungen müssen, nach Lefort, ihre eigene Prekarität und Kontingenz begreifen, akzeptieren und fortwährend thematisieren (vgl. Niederberger 2009, 100). Demnach formt sich die republikanische Ordnung durch die Freiheit der Bürger, die Institutionen, Rechte und Verfahren stets infrage stellen und gestalten zu können. Es ist also das bürgerliche Engagement und nicht eine Form von Konsens über unausweichliche, normativ bindende Institutionen, das die Gründung einer Demokratie bedingt (vgl. ebd.).

Aus Leforts Ausführungen, welche eine negative Grundlegung des Politischen und der Demokratie postulieren, ergeben sich jedoch Fragen und Widersprüche, die in Leforts Schriften unbeantwortet bleiben. So spezifiziert Lefort seinen Begriff des Politischen nur unzureichend, verwendet ihn oftmals uneindeutig oder gar synonym mit Politik. Auch seinen Begriff der Macht, seinen Gesellschaftsbegriff sowie seinen Terminus der „*quasi-Repräsentation*“ erörtert er kaum konsistent. Leforts Darstellung der „demokratischen Erfindung“ ausgehend vom Tod des Monarchen, der unmittelbar zur säkularen Demokratieform geführt habe, lässt auf einen extremen historischen Schematismus in seinen Ausführungen schließen (vgl. Richter 2010b, 1). Des Weiteren zeigt sich, dass Lefort hier insbesondere die Französische Revolution vor Augen hat, welche allerdings genauso wenig in demokratische Verhältnisse nach Leforts Maßstäben gemündet ist. Seine historische Darstellung der Entwicklung von der Monarchie bis zur Demokratie erweist sich bei näherem Hinsehen als stark vereinfacht und verkürzt. Lefort verwendet an vielen Stellen eine grobe, äußerst typologische Terminologie, welche die Klarheit

seiner Ausführungen mindert (vgl. ebd.). Dies hängt u. a. mit Leforts postfundamentalistischer Haltung zusammen, keine definitiven Bestimmungen des Politischen vorzunehmen, um den Begriff nicht zu stark einzuschränken und ihn „offen zu halten“. Diese Haltung hat jedoch negative Auswirkungen auf die Aussagkraft seiner Theorie im Allgemeinen und auf die Prägnanz seines Begriffs des Politischen im Besonderen. Dies illustriert Dick Howards Einschätzung, welcher Leforts Theorie folgendermaßen klassifiziert:

Lefort's is ultimately a theory which is a critique of the pretensions of all theory; an analysis of the social laying bare the structuring principles of *ir*reality and dependence; and a politics destroying the possibility of political solutions. This neither makes it a scepticism nor sets it above the fray (Howard 1977, 224).

Dieses Urteil ist aus den genannten Gründen durchaus nachvollziehbar. Nach Marchart lässt sich jedoch zur Verteidigung Leforts einwenden, dass er gerade durch seine Ablehnung fundamentalistischer Grundlegungen, eine Denksphäre schafft, in der sich zumindest partielle, politische Lösungen denken lassen (vgl. Marchart 2001, 182). Leforts „philosophische Koketterie“ und „Selbstzweifel“ (Richter 2010b, 1) gegenüber seiner eigenen Methodik sowie gegenüber seinen theoretischen Ergebnissen machen es schwer zu entscheiden, was aus seinen Überlegungen letztendlich resultiert bzw. wie sie weiterzudenken sind. Seinen Begriff der Demokratie führt er zwar spezifischer aus als sein Verständnis des Politischen, indem er ihn von der Monarchie und vom Totalitarismus abgrenzt. Dennoch bleibt unklar und bedenklich, wie und ob eine solche Lefortsche Demokratievorstellung sich institutionalisieren lässt (vgl. Gaus 2004, 85). Denn Lefort (ebenso wie Rancière) unterschätzt die Rolle von Institutionen und Verfahren in gegenwärtigen Demokratien: So tragen insbesondere Institutionen zur Möglichkeit der Selbstinstituierung des Politischen bei, was die Erhaltung und Stabilisierung der Demokratie fördert. Demokratische Institutionen sind also einerseits unerlässlich für die Philosophie Leforts, andererseits lehnt er es aber ab, sie näher zu definieren. Das macht die Verbindung und den Anschluss seiner Theorie für eine institutionentheoretische Auseinandersetzung mit der Demokratie schwierig (vgl. Gaus 2004, 85). Es stellt sich die Frage, ob sich Leforts Theorie für eine institutionentheoretische Befragung überhaupt eignet und ob diese nicht im Gegensatz zu Leforts Anliegen steht. So fragt Gaus zu Recht: „Würde sich nicht sowohl ein Versuch, konkreter gefasste Implikationen abzuleiten als auch ein kritischer Hinweis auf das Fehlen derselben einer rationalistisch gefärbten Sprache bedienen müssen, deren sich Leforts Denken gerade zu entziehen sucht?“ (Gaus 2004, 86). Durch Leforts Ablehnung rationalistischer Sprachverwendung bleibt seine Theorie prinzipiell abstrakt und teilweise undurchdringbar. Das bedeutet auch, dass sich daraus nicht unmittelbar konkrete, operationalisierbare und institutionalisierbare Folgerungen hinsichtlich der Implementierung seiner Überlegungen ziehen lassen.

Leforts These und gleichzeitige Forderung nach einem leeren Ort der Macht in der Demokratie, in welchem das Gemeinwesen sich selbst begegnet, der zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung und

zur symbolischen Reproduktion der Gesellschaft dient, wirft die Frage auf, wie sich dieser Ort *de facto* – über die periodische Wahl hinaus – offenhalten lässt, d. h. wie seine *identitäre* Einverleibung vermieden werden kann (vgl. Marchart 2001, 183). Sprich: Wie lässt sich dieser philosophische Standpunkt praktisch umsetzen – ohne dabei selbst den leeren Ort der Macht zum Teil zu besetzen und für sich einzunehmen? Das lässt Lefort offen. Nach Marchart kann demokratischer Purismus, analog zum jakobinischen Terror, welchen Lefort auch als demokratischen Terror beurteilt, zu ähnlichen Effekten und Konsequenzen wie Totalitarismus führen (vgl. ebd.).

Des Weiteren stellt sich die Frage, wie integrativ gesellschaftliche Konflikte tatsächlich sind (vgl. Marchart 2001, 188). Lefort konzeptualisiert zwar seinen Politik- und Demokratiebegriff auf der Grundlage einer konfliktuellen Gesellschaft: Kern der Gesellschaft bildet ein irreduzibler Konflikt, der notwendig für die Selbstinstitutionierung der Gesellschaft ist. Effektiv und überzeugend begründet Lefort jedoch weder worin der Konflikt gründet noch wie er genau zum sozialen Einschluss von politischen Akteuren beitragen soll. Schließlich ist das Austragen von Konflikten kein alleiniger Garant für politische Integration und soziale Kohäsion (vgl. Marchart 2001, 184). Ad absurdum geführt, hieße das, dass der „Bürgerkrieg die höchste Form der Integration“ (ebd.) sei. Er spezifiziert in diesem Kontext auch nicht, welche Formen das Austragen der Konflikte nehmen kann, wo die Grenzen anzusiedeln sind und welche Rolle die Gewalt dabei einnimmt. Zumal Lefort nicht ausreichend klar macht, wie stark und explizit Konflikt und Konsens miteinander zusammenhängen und sich aus seinen Ausführungen nicht sicher ableiten lässt, ob und in welchem Maß er einen Konsens im Sinne eines gemeinsamen, gesellschaftlichen Wertekanons für seine Demokratiekonzeption bedenkt (vgl. ebd.). Das Verhältnis zwischen Konflikt und Konsens ist nur sehr indirekt und spekulativ aus seinen Ausführungen zu ziehen. Außerdem klärt Lefort nicht befriedigend wie die Demokratie, welche durch ihre radikale Unbestimmtheit stets der Gefahr ausgesetzt ist in Totalitarismus abzugleiten, gegen das Aufkommen des Verlangens nach einer substantiellen Identität und nach einer homogenen Gesellschaft abgesichert werden kann. Ferner lässt sich an Leforts Demokratiekonzeption kritisch anmerken, dass er eine stabile Demokratie zu sehr von der Existenz einer Zivilgesellschaft abhängig macht und nicht bedenkt, dass nicht jede autonome, zivilgesellschaftliche Bewegung zwangsläufig demokratische Normen und Ziele verfolgt (vgl. Croissant/Lauth/Merkel 2000, 19ff.). So weisen Croissant/Lauth/Merkel darauf hin, dass Zivilgesellschaft weder stets demokratiefördernd ist noch eröffnet sie *per se* einen Raum, welcher eine gerechtere oder vitalere Demokratie ermöglicht (vgl. ebd.). Sie exemplifizieren ihre These u. a. anhand von islamistischen Gruppierungen, die sich beispielsweise in islamischen Ländern für soziale Einrichtungen, eine bessere Infrastruktur oder Bildungsstätten einsetzen, selbst aber keineswegs demokratisch organisiert sind und auch keine demokratischen, liberalen Werte oder Ziele haben. Leforts Gleichsetzung von Demokratie und Zivilgesellschaft ist also etwas verkürzt gedacht.

Insgesamt betrachtet, entwickelt Lefort eine aufschlussreiche, originelle und dynamische Demokratie-

konzeption. Seine These des leeren Ortes der Macht betont u. a. die Notwendigkeit der symbolischen Reproduktion der Gesellschaft, welche in der Demokratie ihre symbolische Einheit erzeugt (vgl. Niederberger 2009, 101). Auf diese Weise trägt der leere Ort der Macht nicht nur zur sozialen Kohäsion einer stets konfliktuellen und sich ausdifferenzierenden Gesellschaft bei, sondern ermöglicht darüber hinaus die fortwährende Inklusion weiterer politischer Akteure und Positionen.

Rancière postuliert einen konfliktorientierten Begriff der *Politik* als Unterbrechung der defizitären Form von *Politik*, der *Polizei*. *Polizei* bezeichnet dabei nicht nur die staatliche Sphäre, sondern umfasst alle Machtdispositive sowie gesellschaftliche Institutionen (vgl. Hirsch 2009, 213). Zudem fügt er noch zwei weitere grundlegende Bestimmungen von *Politik* hinzu: der zu erkämpfende Grundsatz der Gleichheit und die Artikulation von Dissens. *Politik* artikuliert durch die Infragestellung der *Polizei* einen gesellschaftlichen Konflikt, welcher – anders als ihn Lefort begreift – sich im dissensuellen Bruch gegenüber der polizeilichen Ordnung offenbart. Demokratische *Politik* manifestiert sich, nach Rancière, nicht in demokratisch verfassten Entscheidungsverfahren. Vielmehr liegt ihr Sinn in „Prozessen der Subjektivierung, die eine *mésentente* einleiten, einen *dissensus*“ (Rancière zitiert nach Hirsch 2009, 215). Aus Rancières Bestimmung der Demokratie als Institution von *Politik* resultiert seine radikal disharmonische, anarchische Republikvorstellung. Dieser anarchische Wesenszug von Demokratie und *Politik* ist in seinem doppelten Sinne zu verstehen: *Politik* ist zum einen an-archisch, da sie keine *arche* hat, ihr folglich kein Prinzip unterlegen ist: Sie ist kontingent und grundlos. Zum anderen ist *Politik* anarchisch, weil Akteure stets in Opposition zur etatistischen Ordnung handeln, diese mit einer differierenden *Aufteilung des Sinnlichen* konfrontieren und ihre Handlungen dem vorgegebenen, polizeilich-konsensuellen System entgegensetzen. Nach Rancière begründet der gesellschaftliche Streithandel um die Konturen und den Inhalt demokratischer Politik die republikanische Gemeinschaft (vgl. Hirsch 2009, 215). Das Politische manifestiert sich in erster Linie in der Forderung nach Partizipation an einer republikanisch gefassten Gemeinschaft von Freien und Gleichen sowie in der Thematisierung von exkludierten Gruppen und Akteuren und weniger in der realen Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Rancière findet trotz seiner Ablehnung von Letztbegründungen – im Gegensatz zu Lefort – auf die Frage, was politisch ist, eine relativ klare Antwort: Als politisch gilt die performative Politisierung von Ungleichheitsverhältnissen, welche sich durch eine dissensuelle Unterbrechung der *Polizei* und der kontinuierlichen Einforderung von Gleichheit vollzieht (vgl. Hirsch 2009, 216).

Aus Rancières theoretischem Konzept der Gleichheit ergeben sich einige Fragen, die in seinen eigenen Schriften offen bleiben: Wie lässt sich Gleichheit im politischen Feld genau erkämpfen und wie lässt sich Gleichheit in *Politik* einschreiben? Worin besteht der Mehrwert von Gleichheit, wenn sie ohnehin weder sichtbar ist noch sich institutionalisieren kann? Lässt sich die „Politik der Gleichheit“ allgemein mit emanzipatorischen Zielen gleichsetzen, so wie es Rancière impliziert? Ließe sich nicht auch eine

Politik vorstellen, welche den Anteillosen einen Anteil erkämpft jedoch nicht unter emanzipatorischen Gesichtspunkten zu fassen ist? Die letzte Frage offenbart sich in Laclaus Kritik an Rancières Konzept des Politischen. Laclau wirft die Frage auf, ob sich die Ungezählten nicht auf beispielsweise faschistische Art und Weise auf ihren Anteil berufen könnten. Diesen wichtigen Aspekt lässt Rancière unberücksichtigt. Im Allgemeinen gibt Rancière wenige Hinweise darauf, wie sich sein *Politik*-Konzept praktisch umsetzen lässt: Wer kann welche Ressourcen, Maßnahmen und Techniken wie politisch einsetzen, um *emanzipatorische Politik* zu betreiben? Ebenso bleibt die Frage offen, wie ein politisches Subjekt erscheinen kann, wie es sich zu erkennen gibt und wer darüber entscheidet, ob es gehört wird, das heißt, ob seine Äußerung tatsächlich als politische Rede oder nur als apolitischer Lärm klassifiziert wird. Wie kann sich Dissens äußern, ohne vom konsensuellen System abgeschwächt zu werden? Rancière beachtet die Institutionalisierung seiner Demokratie- und Politikkonzeption wenig. Sie scheint aber auch kaum möglich, da sowohl *Politik* als auch Demokratie bei Rancière gegen eine bestehende Ordnung gerichtet sind. Durch ihre Institutionalisierung könnte sich insbesondere *Politik* nicht mehr, in der von Rancière propagierten Form, d. h. anarchisch und dissensuell und vor allem nicht als überraschende Ausnahme zeigen.

Zudem stellt Rancière nicht deutlich heraus, in welchem Verhältnis *Politik* und *Polizei* stehen. Zwar bemerkt er an einer Stelle, dass *Politik* *Polizei* beeinflussen kann und dass es eine „Verflechtung der beiden Logiken“ (Rancière 2002, 44) gibt, er führt dies jedoch nicht näher aus. Sind *Politik* und *Polizei* als zwei Prozesse, die sich prinzipiell gegenüber stehen, zu denken? Wie können sie dann Einfluss aufeinander ausüben? Muss nicht *Politik* zwangsläufig Bezug auf *Polizei* nehmen? Aus Rancières Ausführungen folgt – ohne dass er es explizit formuliert –, dass *Politik* und *Polizei* in einem wechselseitigen Verhältnis zu einander stehen müssen, da gelungene *Politik* sich in der polizeilichen Ordnung etabliert und staatliches Handeln zur Folge hat (vgl. Niederberger 2009, 104). Das lässt Rancière jedoch unerörtert. Niederberger fragt in Bezug auf Rancières Demokratiekonzeption kritisch:

[Ob] die Konzeption des ‚Unvernehmens‘ nicht doch noch einmal eine umfassende Philosophie *der* Politik offeriert, die deren mannigfaltige und widerstreitende Erscheinungen auf eine einzige Form reduziert bzw. normierend alle vom Paradigma abweichender Erscheinungen als bloß polizeiliche Maßnahmen der Aufrechterhaltung einer jeweiligen sinnlichen Ordnung deutet? (Niederberger 2004, 144).

Diese Gefahr der Verengung von Rancières Politikbegriff ist durchaus begründet, zumal Rancière nur die Gleichheitseinforderung und die Dissensäußerung als politische Handlungsmöglichkeiten klassifiziert. Folglich neigt Rancière dazu, Handlungen, die nicht eine Revision der *Aufteilung des Sinnlichen* einfordern *per se* als unpolitische, polizeiliche oder postdemokratische, defizitäre Formen von *Politik* zu klassifizieren (vgl. ebd.). Auf diese Weise wird allerdings seine „Neutralitätsdeutung“ des Begriffs der *Polizei* als notwendiges Pendant der *Politik*, wofür er plädiert, obsolet (vgl. Rancière 2002, 40).

Rancière zeigt auf, dass essentieller Dissens sich bereits auf der Ebene der Wahrnehmung sowie der

Einforderung verschiedenster, gegensätzlicher Ansprüche manifestiert. Er betont, dass der grundlegende politische Streit primär darüber entscheidet, wer überhaupt als politisches Subjekt „zählt“, sich folglich artikulieren darf und politischen Stellenwert bekommt und wer nicht. Dennoch lassen sich die Anteillosen nicht alle integrieren, je nach Sachverhalt sowie politischer Situation werden stets einige Ansprüche keine Aufmerksamkeit, keine Berücksichtigung finden. Diese Feststellung wirft jedoch eine grundlegende kritische Frage im Hinblick auf Rancières Konzept der *Politik* auf: Wenn es der politischen Realität immanent ist, dass es immer Anteillose gibt, was für eine Schlussfolgerung lässt sich daraus ziehen hinsichtlich der Frage, wie sich die Regeln der menschlichen Gemeinschaft entscheiden lassen und wie sich solche Regelungen institutionalisieren lassen? Diesen Aspekt beachtet Rancière kaum.

Aus Rancières Begriff des Politischen leitet sich seine Kritik an konsensuellen Demokratien (*Post-Demokratien*) ab. Definiert er *Politik* als Artikulation von Dissens, so folgt daraus, dass Konsens als Prinzip der Politik in konsensuellen Demokratien dem diametral gegenüber steht. Krasmann wendet gegen Rancières Kritik an konsensuellen Demokratien ein: „Wie kann seine politische Philosophie selbst einem konsensuellen System entkommen, das in jeder Form der Widerständigkeit eine produktive Kraft seiner selbst und im Menschen eben jenes formbare Vermögen erkennt, das regierbar gemacht werden kann?“ (Krasmann 2010, 94). Rancière geht auf diese Frage nicht ein, bzw. erörtert nicht, wie sein eigenes *Politik*-Konzept vor konsensuellen Tendenzen zu schützen wäre. Das könnte aber auch damit zusammen hängen, dass Rancière nicht intendiert, eine umfassende Demokratietheorie zu entwickeln, sondern den Begriff des Politischen und der Demokratie neu denkt – womit jedoch nicht zwingend einhergeht, dass er eine eigene umfassende dissensuellen Demokratietheorie verfasst. Emanuel Richter kritisiert, dass der Begriff „Postdemokratie“ als vermeintlich deskriptives Instrument zur „realistischen“ Klassifikation von Erosionsprozessen in westlichen Demokratien verwendet wird – ohne sich der normativen Dimension und Wertung bewusst zu sein, die zwangsläufig aus der Beschreibung resultiert. Außerdem bleibe unklar, so Richter, wer für die Demokratiekrise von den Vertretern der Postdemokratie verantwortlich gemacht wird. Rancière macht die *Post-Demokratie* zwar dafür verantwortlich, dass *Politik* nicht mehr erscheinen kann, er klärt jedoch tatsächlich nicht, wann diese Zäsur eingetreten ist, von welchen Dynamiken und Triebkräften dieses konsensuelle System getragen wird, wie und wodurch es sich etablieren konnte etc.. Rancière spezifiziert seinen Begriff der *Post-Demokratie* zu wenig und beachtet wichtige Fragen nicht, die sich aus seiner Konzeption der *Post-Demokratie* ergeben. Hirsch merkt überdies kritisch an, dass Rancière einen Gegensatz zwischen der *Post-Demokratie* und der radikalen Demokratie aufmacht, der sich bei genauerem Hinsehen als überflüssig erweise. Schließlich könne, nach Hirsch, die *Post-Demokratie* als Verwaltungsordnung der *Polizei* durchaus neben der radikalen Demokratie als Ausnahme der *Politik* koexistieren (vgl. Hirsch 2009, 218). Sprich: Sind nicht *Post-Demokratie* und demokratische *Politik* nach Rancière im Grunde

miteinander vereinbar? Wird sich nicht ein demokratisches Volk stets gegen einen polizeilich, verwaltenden Staat richten, ihn unterbrechen, ihn mit einer divergierenden *Aufteilung des Sinnlichen* konfrontieren und auf diese Weise Einfluss auf ihn nehmen? Rancière würde wahrscheinlich gegen diese Kritik einwenden, dass zwar jeder Staat ein polizeilicher ist, aber nicht zwingend jeder Staat auch nach postdemokratischen Gesetzesmäßigkeiten funktioniert und regiert. Rancière betont, dass gerade diese Koexistenz von *Post-Demokratie* und *Politik* als Ausnahme nicht funktioniert, da er argumentiert, dass das konsensuelle Wahrnehmungssystem der *Post-Demokratie* die Erscheinung von Dissens unterbindet und *Politik* sich innerhalb dieses Systems nicht ereignen kann.

Das von Rancière konstatierte Paradox konsensueller Demokratien, welche neo-archaische Formen der Gewalt hervorbringen, stellt einen interessanten Zugang zu den neuen rassistischen Tendenzen in Europa dar. Zumal er nicht nur beide „Richtungen“ von Rassismus klassifiziert: der Rassismus „von unten“ als „Leidenschaft des Volkes“ und der Rassismus „von oben“ als „Staatsrassismus“. Vielmehr erörtert Rancière auch das wechselseitige Wirken der beiden Rassismusformen aufeinander sowie die Ursachen und Hintergründe für ihr Aufkommen. Kritisch lässt sich in diesem Zusammenhang anmerken, dass Rancière nicht ganz konsistent argumentiert bzw. teilweise eine sprunghafte Argumentation führt, welche er weder durch eine empirische Grundlage noch durch andersartige Argumente, sondern lediglich durch Behauptungen rechtfertigt. So behauptet er beispielsweise, dass die „zweite Wahrnehmung“ des Immigranten eliminiert worden sei, wodurch der Fremdenhass sich stärker entfalten könnte – ohne zu erklären, womit diese Eliminierung zusammenhängt und wie es zu ihr gekommen ist. Dennoch legt Rancière einen interessanten sowie ungewöhnlichen Entwurf vor, das Politische zu fassen und gegen aktuelle Tendenzen zu verteidigen, die seiner Auffassung nach das Politische verkennen. Die logische Reihung von Demokratie und Politik macht es ihm möglich, verschiedenste Erscheinungen und Kontexte als „politisch“ zu klassifizieren, ohne dass der Begriff allzu stark erweitert wird (vgl. Niederberger 2004, 143). Seine Konzeption von *Politik* und *Polizei*, von Gleichheit und *Post-Demokratie* werfen Fragen auf, die sich in seinen teils ambivalenten Äußerungen nicht auflösen lassen.

Leforts und Rancières Konzepte des Politischen und der Demokratie sind in vielen Aspekten, Argumentationsstrukturen und Perspektiven ähnlich (vgl. Niederberger 2009, 103). So teilen beide Autoren die Grundannahme, dass das Dispositiv der Demokratie ein primär symbolisches ist (vgl. Hirsch 2009, 215). Ihre symbolische Strukturierung erklärt sich daraus, dass Demokratie zwar in beiden Theorien eine geltungstheoretische Priorität vor Gesellschaft und Staat erfährt – das macht Leforts und Rancières Ansätze auch zu Spielformen des Republikanismus – sie kann sich jedoch nur in Relationen zwischen Institutionen oder Akteuren vollziehen (vgl. Niederberger 2009, 110). Rancière und Lefort erkennen die Grundlage einer jeden politischen Ordnung in der menschlichen Freiheit und nicht etwa in einem rationalen, kulturellen, traditionellen oder religiösen Konsens (vgl. Niederberger 2009, 103).

Beide Autoren gehen davon aus, dass Demokratie eine bestimmte *Verfasstheit* einer Gesellschaft und einer sozialen Realität bedeutet, aber nicht eine *Verfassung* ausdrückt, welche rechtlich einer demokratischen Ordnung aufgebürdet wird (vgl. ebd.). Demokratie ist folglich sowohl bei Lefort als auch bei Rancière durch das Engagement der Bürger begründet, die den Staat mit Menschenrechtsforderungen oder einer divergierenden Sicht zu gesellschaftlich relevanten, politischen Problemstellungen konfrontieren. Ein weiteres verbindendes Element zwischen Leforts und Rancières Theorie lässt sich in der Auffassung finden, dass demokratische Politik sich im Kampf gegen die institutionalisierten Grenzen der Demokratie offenbart. Dieser demokratische Prozess lässt sich als „setting democracy-as-politics against democracy-as-regime“ (Ingram 2006, 46) begreifen. Der Kampf um die Grenzen der Demokratie impliziert, insbesondere für Rancière, auch den kontinuierlichen Kampf für Gleichheit und für die Aushandlung und Verhandlung von Demokratie und Politik durch die Ausgeschlossenen und Anteillosen (vgl. Ingram 2006, 47). Resümierend lässt sich festhalten, dass sowohl Lefort als auch Rancière akzentuieren, dass die etablierten Institutionen und Verfahren stets revisibel bleiben müssen, um kontingente Interessen und neue Akteure inkludieren zu können (vgl. Niederberger 2009, 111).

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank (2005): Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis. Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg [u.a.].
- Arendt, Hannah (1981): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München.
- Balke, Friedrich (1998): „Politik und Leidenschaft in der neueren französischen Philosophie“. In: Merkur, 52, 987-994.
- Bedorf, Thomas (2010): „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz.“ In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Berlin, 13-37.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (2010): „Vorwort“. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Berlin, 7-10.
- Bedorf, Thomas (2007): „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55, 5, Berlin, 689-715.
- Benjamin, Walter (1977): „Über den Begriff der Geschichte“. In: (Derselbe): Illuminationen. Frankfurt am Main, 251-261.
- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (2010): „Einleitung: Das Politische denken.“ In: (Dieselben): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen. Bielefeld, 7-18.
- Brumlik, Micha (2006): Sigmund Freud. Der Denker des 20. Jahrhunderts. Weinheim [u.a.].
- Buchstein, Hubertus/Nullmeier, Frank (2006): „Einleitung: Die Postdemokratie-Debatte“. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. Jahrgang 19, Heft 4/2006, 16-22.
- Buden, Boris (2009): Zone des Übergangs. Vom Ende des Postkommunismus. Frankfurt am Main.
- Butler, Judith (1992): „Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‚Postmodernism‘“. In: Butler, Judith/Scott, J.W. (Hrsg.): Feminists Theorize the Political. New York/London, 3-21.
- Castoriadis, Cornelius (1990): „Das Gebot der Revolution“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt am Main, 54-88.
- Caillé, Alain (1993): „Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique“. In: Habib, Claude/Mouchard, Claude (Hrsg.): La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort. Paris, 51-77.
- Celikates, Robin (2004): „Politik und Polizei. Jacques Rancière. Zur Logik von Entpolitisierungsprozessen“. In: Texte zur Kunst 55, September 2004 „Neokonservatismus“. <http://www.textezurkunst.de/55/politik-und-polizei/> [eingesehen am 15. August 2010].
- Croissant, Aurel/Lauth, Hans-Joachim/Merkel, Wolfgang (2000): „Zivilgesellschaft und Transformation: ein internationaler Vergleich“. In: Merkel, Wolfgang (Hrsg.): Systemwechsel 5. Zivilgesellschaft und Transformation. Opladen, 9-49.
- Derrida, Jacques (1997): Einige Statements & Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und anderen kleine Seismen. Berlin.

Derrida, Jacques (2003): Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt am Main.

DIE ZEIT, o.A. (1981): „Alle scharen sich um TINA. Margaret Thatcher hat bereits einige Spitznamen hinter sich gebracht. Ihr neuester lautet TINA.“ In: DIE ZEIT. 16.10.1981, Nr. 43. Unter: <http://www.zeit.de/1981/43/alle-scharen-sich-um-tina> [eingesehen am 3. Januar 2011].

Dillon, Michael (2005): „A Passion for the (Im)Possible. Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic“. In: European Journal of Political Theory. Nr. 4 (4), 429-452.

Dombrowski, Ines (1997): Politisches Marketing in den Massenmedien. Wiesbaden.

Dörner, Andreas (1994): Politischer Mythos und symbolische Politik: Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos. Opladen.

Doyle, Natalie (2003): „Democracy as Socio-Cultural Project of individual an collective Sovereignty: Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy“. In: Thesis Eleven. Number 75, November: 69-95.

Edelman, Murray (2005): Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. Frankfurt am Main.

Flügel, Oliver (2006): „Der an-archische Stachel im Herzen der Demokratie. Das politische Denken Jacques Rancières.“ In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. Jahrgang 19, Heft 4/2006, 129-133.

Flügel-Martinsen, Oliver (2011): Rezension zu „Marchart, Oliver. Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau, Agamben.“ In: Politische Vierteljahresschrift. Heft 2/2011 [im Erscheinen].

Flynn, Bernard (2005): The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political. Illinois.

Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.

Foucault, Michel (1981): „Omnes et singulatim: zu einer Kritik der politischen Vernunft“. In: Defert, Daniel/ Ewald, François (Hrsg.): Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band 4, 1980-1988, 165-198.

Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich- Analyse. Leipzig [u.a.].

Gauchet, Marcel (1990): „Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt am Main, 207-238.

Gaus, Daniel (2004): „Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt, 65-86.

Geenens, Raf (2008): „Democracy, Human Rights and History: Reading Lefort“. In: European Journal of Political Theory. Nr.7, 269-286.

Goodman, Nelson (1997): Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie. Frankfurt am Main.

Habib, Claude/Mouchard, Claude/Pachet, Pierre (Hrsg.): „Présentation“. In: (Dieselben): La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort. Paris, 5-15.

Heil, Reinhard (2004): „Die Kunst des Unmöglichen. Slavoy Žižeks Begriff des Politischen“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt, 230-253.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2006): „Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie“. In: (Dieselben): Die unendliche Aufgabe: Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie. Bielefeld, 7-24.

Heller, Agnes (1991): „The Concept of the Political Revisited“. In: Held, David (Hrsg.): Political Theory Today. Cambridge, 330-343.

Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (2009): „Einleitung“. In: (Dieselben): Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken. Stuttgart, 11-15.

Hirsch, Michael (2009): „Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart.“ In: Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (2009): Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken. Stuttgart, 191-226.

Howard, Dick (1977): The Marxian Legacy. London [u.a.].

Hügli, Anton/Lübcke, Paul (2001): Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Reinbek bei Hamburg.

Ingram, James D. (2006): „The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy“. In: Thesis Eleven. Nr. 87, 33-50.

Jarren, Ottfried/Donges, Patrick (2006): Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung. Wiesbaden.

Kantorowicz, Ernst (1990): Die zwei Körper des Königs. ‚The King's Two Bodies‘. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Princeton, München [u.a.].

Kastner, Jörg (2008): „Die Aufteilung des Gemeinsamen“. In: graswurzelrevolution, Nr. 332, Oktober 2008, Münster, 15-16. Unter: <http://www.jenspetzkastner.de/ranciere.html> [eingesehen am 13. August 2010].

Klass, Tobias Nikolaus (2000): „Die Geburt der *polis* aus dem Geist des Krieges: Rancières Polemologie und Nietzsches Polemanie.“ In: Dabag, Mihran/Kapust, Atje/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentation. Bochum, 113-129.

Krasmann, Susanne (2010): „Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen“. In: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hrsg.): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen. Bielefeld, 77-98.

König, Helmut (2003): Die Zukunft der Vergangenheit. Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Bundesrepublik. Frankfurt am Main.

Labelle, Gilles (2003): „Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort“. In: Politique et Sociétés. Vol. 22, Nr.3, 9-44.

Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason. London [u.a.].

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1981): „Ouverture“. In: Balibar, Étienne (Hrsg.): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*. Paris, 11-28.

Ladwig, Bernd (2009): *Moderne politische Theorie. Fünfzehn Vorlesungen zur Einführung*. Schwalbach/Ts.

Lefort, Claude (1972): *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris.

Lefort, Claude (1978a): *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris.

Lefort, Claude (1978b): „Aperçu d'un itinéraire“. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Vivelet. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 347-357.

Lefort, Claude (1982a): „Hannah Arendt: Antisemitismus und Genozid der Juden“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 505-527.

Lefort, Claude (1982b): „Demokratie und Avènement d'un ‚lieu vide‘“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 461-469.

Lefort, Claude (1986a): „Hannah Arendt und die Frage der Politik“. In: (Derselbe): *Essais sur le politique. XIXe - XXe siècles*. Paris, 64-78.

Lefort, Claude (1986b): „Avant-Propos“. In: (Derselbe): *Essais sur le politique. XIXe - XXe siècles*. Paris, 7-14.

Lefort, Claude (1986c): „De l'égalité à la liberté“. In: (Derselbe): *Essais sur le politique. XIXe - XXe siècles*. Paris, 237-271.

Lefort, Claude (1986d): „Les droits de l'homme et l'État-providence“. In: (Derselbe): *Essais sur le politique. XIXe - XXe siècles*. Paris, 33-63.

Lefort, Claude (1986e): „La dissolution des repères et l'enjeu démocratique“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 551-568.

Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*. Minneapolis.

Lefort, Claude (1989): „Demokratie und Repräsentation“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 611-624.

Lefort, Claude (1990a): „Die Frage der Demokratie“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main, 281-297.

Lefort, Claude (1990b): „Vorwort zu ‚Éléments d'une critique de la bureaucratie‘“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main, 30-53.

Lefort, Claude (1990c): „Menschenrechte und Politik“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M., 239-280.

Lefort, Claude/Gauchet, Michel (1990): „Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionalisierung des Gesellschaftlichen“. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main, 89-122.

- Lefort, Claude (1992): *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris.
- Lefort, Claude (1993): „L'incertitude démocratique“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 735-743.
- Lefort, Claude (1994a): *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris.
- Lefort, Claude (1994b): „Libéralisme et démocratie“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 745-760.
- Lefort, Claude (1996): „Pensée politique et Histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 833-867.
- Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien.
- Lefort, Claude (2000a): „Le pouvoir“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 981-992.
- Lefort, Claude (2000b): „Le refus de penser le totalitarisme“. In: (Derselbe): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, 969-980.
- Liebsch, Burkhard (2005): „Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière“. In: Vetter, Helmuth/Flatscher, Matthias (Hrsg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt am Main, 135-155.
- Liebsch, Dirk (2010): „Ethik als antipolitisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière“. In: Ulrich/Feustel, Robert (Hrsg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld, 99-130.
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Machiavelli, Niccolò (1978): *Der Fürst*. Stuttgart.
- Manent, Pierre (1993): „Vers l'œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort“. In: Habib, Claude/Mouchard, Claude (Hrsg.): *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris, 169-190.
- Marchart, Oliver (2001): „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. Stuttgart, 161-191.
- Marchart, Oliver (2009): „Politik ohne Fundament. Das Politische, der Staat und die Unmöglichkeit der Gesellschaft bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“. In: Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hrsg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken*. Stuttgart, 133-144.
- Marchart, Oliver (2010a): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin.
- Marchart, Oliver (2010b): „Claude Lefort: Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft“. In: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hrsg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld, 19-32.

- Mehring, Reinhard (2001): Carl Schmitt. Zur Einführung. Hamburg.
- Molina, Esteban (2005): Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort. Paris [u. a.].
- Mouffe, Chantal (2008): Das demokratische Paradox. Wien.
- MuB (2008): „Italien: Heftige Kritik an restriktiver Einwanderungspolitik“. In: Migration und Bevölkerung. Eine Projekt des Netzwerks Migration in Europa und der Bundeszentrale für politische Bildung. September 2008/7. Unter: http://www.migration-info.de/mub_artikel.php?Id=080705 [eingesehen am 30.12.2010].
- Muhle, Maria (2008): „Einleitung“. In: Rancière, Jacques (Hrsg.): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin, 7-19.
- Muhle, Maria (2011): „Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens“. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hrsg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden, 311-320.
- Niederberger, Andreas (2004): „Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt, 129-145.
- Niederberger, Andreas (2009): „Republikanismus jenseits der Republik? Zur symbolischen Funktion der Demokratie bei Marcel Gauchet, Claude Lefort, Jacques Rancière und Pierre Rosanvallon“. In: Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger: Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart, 93-113.
- Nonhoff, Martin (2007): „Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie - Einleitung“. In: (Derselbe): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld, 7-23.
- Nowonty, Stefan/Raunig, Gerald (2001): „Raum artikulieren. Einige Vorbemerkungen zum Verhältnis von Sozialität und Spatialität“. In: <http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1182943813/1182944020> [eingesehen am 20.8.2010].
- Poltier, Hugues (1993): „La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté“. In: Habib, Claude/Mouchard, Claude (Hrsg.): La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort. Paris, 19-49.
- Poltier, Hugues (1998): Passion du politique. La pensée de Claude Lefort. Genève.
- Rancière, Jacques (1987): Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris.
- Rancière, Jacques (1996a): „La tête et le ventre“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 11-14.
- Rancière, Jacques (1996b): „Borges à Sarajevo.“ In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 15-19.
- Rancière, Jacques (1996c): „Fin de siècle et nouveau millénaire“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 21-25.

Rancière, Jacques (1996d): „Le racisme froid“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 27-30.

Rancière, Jacques (1996e): „Le dernier ennemi“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 31-35.

Rancière, Jacques (1994): „On the Theory of Ideology - Althusser's Politics“. In: Eagleton, Terry (Hrsg.): Ideology. New York, 141-161.

Rancière, Jacques (2000a): „Konsens, Dissens, Gewalt“. In: Dabag, Mirhan/Kapust, Antje/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen. Bochum, 97-112.

Rancière, Jacques (2000b): „Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement“. Interview mit Solange Guénoun und James H. Kavanagh. In: *SubStance*, published by University of Wisconsin Press, Vol.29, No.2, Issue 92, 3-24.

Rancière, Jacques (2001): „Le temps, les mots, la guerre“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 115-119.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main.

Rancière, Jacques (2003): „Le principe d'insécurité“. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 163-167.

Rancière, Jacques (2004): Aux bords du politique. Paris.

Rancière, Jacques (2005a): La haine de la démocratie. Paris.

Rancière, Jacques (2005b): Introduction. In: (Derselbe): Chroniques des temps consensuels. Paris, 7-10.

Rancière, Jacques (2006): „Politik gibt es nur als Ausnahme“. Interview mit Robin Celikates und Bertram Keller. In: Polar 1, 73-78.

Rancière, Jacques (2007a): „La littérature engage le ‚partage du sensible‘“. Interview mit Jean Birnbaum. In: Le Monde des Livres, 16. März 2007, 6.

Rancière, Jacques (2007b): „Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation“. Interview mit Nicolas Troung. In: Philosophie Magazine. Nr.10, Juni 2007, 54-59.

Rancière, Jacques (2007c): „Entsorgung der Demokratie“. Interview mit Christina Höller. In: Springerin 3. Unter: <http://www.eurozine.com/articles/2007-11-30-ranciere-de.html> [eingesehen am 15. August 2010].

Rancière, Jacques (2008a): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin.

Rancière, Jacques (2008b): Zehn Thesen zur Politik. Berlin.

Rancière, Jacques (2010a): „Gibt es eine politische Philosophie?“. In: Riha, Rado (Hrsg.): Alain Badiou. Jacques Rancière. Politik der Wahrheit. Wien, 79-118.

Rancière, Jacques (2010b): „Demokratie und Postdemokratie“. In: Riha, Rado (Hrsg.): Alain Badiou. Jacques Rancière. Politik der Wahrheit. Wien, 119-157.

Rancière, Jacques (2010c): „Der Rassismus geht von oben aus“. In: analyse und kritik – zeitung für linke Debatte und Praxis. Nr. 555, 19.11.2010. Unter http://www.akweb.de/ak_s/ak555/17.htm [eingesehen am 20.12.2010].

Rancière, Jacques (2010d): „Über den Nihilismus in der Politik“. In: Riha, Rado (Hrsg.): Alain Badiou. Jacques Rancière. Politik der Wahrheit. Wien, 157-188.

Rancière, Jacques (2011): „Nos gouvernements sont oligarchiques“. Interview mit Alexandre Lacroix. In: Philosophie Magazine. Nr.46, Februar 2011, 43-45.

Raunig, Gerald (2007): „Instituierung und Verteilung. Zum Verhältnis von Politik und Polizei nach Rancière als Entwicklung des Verteilungsproblems bei Deleuze“. In: <http://eipcp.net/transversal/1007/raunig/de> [eingesehen am 20.8.2010].

Richter, Emanuel (2006): „Das Analysemuster der ‚Postdemokratie‘. Konzeptionelle Probleme und strategische Funktionen“. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. Jahrgang 19, Heft 4/2006, 23-37.

Richter, Emanuel (2010a): „The Democratic Cascade. Radical Democracy: the Levels of its Operation“. Vortrag in der New School for Social Research. New York, 1-16.

Richter, Emanuel (2010b): „Die a-religiösen Wurzeln der Demokratie – symbolische und reale Intersubjektivität“. Beitrag für das Inter-University Centre „Demokratie und der Politisch-Theologische Komplex“. Dubrovnik, 6.-11. September 2010, 1-18.

Richter, Emanuel (2011): Was ist politische Kompetenz? Politiker und engagierte Bürger in der Demokratie. Frankfurt am Main [im Erscheinen].

Ricoeur, Paul (1974): Geschichte und Wahrheit. München.

Ricoeur, Paul (1986): Zufall und Vernunft in der Geschichte. Tübingen.

Rödel, Ulrich (1990): „Einleitung“. In: (Derselbe): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt am Main, 7-29.

Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut (1989): Die demokratische Frage. Frankfurt am Main.

Sarcinelli, Ulrich (1987): Symbolische Politik. Zur Bedeutung symbolischen Handelns in der Wahlkampfkommunikation der Bundesrepublik Deutschland. Opladen.

Scheulen, Hans/Szánkay, Zoltán (1999): „Zeit und Demokratie. Eine Einstimmung.“ In: Lefort, Claude (Hrsg.): Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien, 9-30.

Schmitt, Carl (1926): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin.

Schmitt, Carl (1963): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin.

Seier, Andrea (2001): „Macht“. In: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken. Frankfurt am Main, 90-107.

Strasser, Hermann/Nollmann, Gerd (2007): „Gesellschaft“. In: Nohlen, Dieter/Grotz, Florian (Hrsg.): Kleines Lexikon der Politik. München, 177-180.

Swyngedouw, Erik (2008): „Where is the political?“ In: Based on Antipode Lecture, IBG/RGS annual conference 2007, London, 29 August – 1 September and on James Blaut Memorial Lecture, Annual Conference of the AAG, Boston, 16-21 April 2008, 1-32.

van Reijen, Willem (1992): „Das Politische – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich“. In: Transit: Europäische Revue, 5, 109-122.

Voß, Jochen (2007): Symbolische Politik im Wahlkampf. Eine vergleichende Analyse der Bundestags- Wahlkämpfe 1998 und 2002 von CDU und SPD. Marburg.

Wagner, Andreas (2010): Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort. Stuttgart.

Weber, Max (1956/1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen.

Weber, Max (1988): „Politik als Beruf“. In: Weber, Max (Hrsg.): Gesammelte Politische Schriften. Tübingen, 505-560.

Weymans, Wim (2006): „Freiheit durch politische Repräsentation- Lefort, Gauchet und Rosanvallon über die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft“. In: Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hrsg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld, 185-207.

Wittgenstein, Ludwig (1983): Philosophische Untersuchungen I, 67. Frankfurt am Main.

Žižek, Slavoy (2001): Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main.